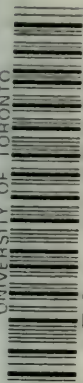


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00670224 5

Gugenheimer, Joseph
Die Religions-Philosophie
des R. Abraham ben David ha-
Levi

B
759
A24G8



Die

Religions-Philosophie

des

R. Abraham ben David ha-Levi

nach dessen

noch ungedruckter Schrift „*Emuna rama*“ in ihrem innern
und historischen Zusammenhange entwickelt

von

Dr. Joseph Gugenheimer

R a b b i n a t s - C a n d i d a t .

Augsburg, 1850.

In Commission der v. Jenisch & Stage'schen Buchhandlung.

(Druck von J. C. Wirth.)

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

Seinen verehrten Eltern

dem

Hochwürdigem Herrn Districts-Rabbiner

Ahron Gugenheimer

und

Frau Fanny, geb. Scutsch,

in Kriegshaber

in kindlicher Liebe, Ehrfurcht und Dankbarkeit zugeeignet

vom

Verfasser.

B

759

A24 G8



V O R W O R T.

Wenn die erklärende **Reproduction** der Leistungen der **Vergangenheit** zu den **Hauptanforderungen** gehört, welche an die **moderne Wissenschaft** gestellt werden; wenn vorzüglich auf dem **Gebiete der Philosophie** und in dieser besonders der **Religionsphilosophie** es zur **Anerkennung** kam, dass nur auf dem **stufenweisen Gange der Geschichte** ein gründliches Erkennen, ein wahres Eindringen in den **Gegenstand** möglich ist: so muss es gewiss auch **Aufgabe** seyn, **Werke**, die bis jetzt noch gar keine, oder keine gehörige

Würdigung fanden, an's Tageslicht zu ziehen; Systemen über die in den Handbüchern der Geschichte der Philosophie nicht einmal das Literärhistorische sich aufgezeichnet findet, Eingang in jene zu verschaffen. Darum muss es auch an der Zeit seyn, die Leistungen der jüdischen Scholastiker hervorzuheben, welche ungeachtet ihres tiefen Gehaltes aus Ursachen, die bereits öfters mit Recht gerügt wurden, nur so geringe allgemeine Anerkennung fanden. Manche jener Leistungen mussten aber auch jenen, die Willen und Fähigkeit hatten, sich mit ihnen vertraut zu machen, unbekannt bleiben, weil sie Jahrhunderte lang in Handschriftensammlungen verborgen lagen, ohne dass ihnen, obgleich sie aus den bibliographischen Werken rühmlichst bekannt waren, irgend eine Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Die Darstellung eines in einem Werke, das dieses Schicksal erlitt, niedergelegten religionsphilosophischen Systems war die Aufgabe, die ich mir bei vorliegender Arbeit stellte; jenes Werk stammt aus dem dritten Viertel des zwölften Jahrhunderts, hat den berühmten *R. Abraham ben David ha-Levi* zum Verfasser, und scheint dessen Inhalt auch den meisten jüdischen Gelehrten älterer und neuerer Zeit unbekannt ge-

blieben zu sein *). Es lag mir vor in einem Manuscripte, das der königl. Hof- und Staats-Bibliothek zu München Cod. hebr. 201. 4, angehört **). Dieses Manuscript wurde für Widmannstadt zu Rom geschrieben, woselbst in der Vaticanischen Bibliothek sich zwei Exemplare des erwähnten Werkes befinden, in denen aber nach den Mittheilungen, die mir der dortige Oberrabbiner Herr I. M. Hazan machte — dem hiemit für seine Güte meinen verbindlichsten Dank öffentlich abzustatten ich mir nicht versagen kann — wie im Münchener Codex viele Fehler stehen.

*) M. vergl. hierüber unten S. 5. In den wenigen nur skizzenhaften Behandlungen der Philosophie der Juden von Dr. Grätz (in Dr. Frankels „Zeitschr. für die relig. Interessen d. Judenth.“ 1846) und von Munk (im „Dict. des sciences philos.“ III. Paris 1847) geschieht des Abraham ben David keine Erwähnung. Nur Dr. Schlesinger erwähnt in seiner „Histor. Einl. zu Albo's Ikkarim“ (Frankf. a. M. 1844 S. XXIX, flg.) des Buches Emuna rama; dass aber Schlesinger nicht einmal die nöthige bibliographische Kenntniss von diesem Werke hatte, geht aus seiner Anmerkung S. XXX. hervor, wo er angibt, dass es noch nicht einen Uebersetzer aus dem Arab. in's Hebr. gefunden hat.“

***) Dieser wohlconservirte Codex besteht aus zwei von zwei Librarianen geschriebenen Theilen; über deren Inhalt vergl. Dr. Lilienthals „bibliographische Notizen in der A. Z. d. J. L. h. B.“ 1838 Nr. 29; es ist aber dort der Inhalt des Codex nicht vollständig angegeben, da er ausser den daselbst bezeichneten Werken noch enthält: לקוים ממארי הפלוסופים und מאמר תחיית המתיב.

Was nun die Behandlungsweise anbelangt, so suchte ich bei Erstrebung möglichster Objectivität stets der Beziehung, in denen die einzelnen Ideen zum Ganzen stehen, sowie das Verhältniss unseres Autors zu den Quellen, aus denen er schöpfte, darzuthun, wobei dem Standpunkte desselben gemäss, wie sich von selbst versteht, die aristotelisch-arabische und talmudische Philosophie, insbesondere aber Saadja Fajumi's System in Betracht gezogen werden musste. Im bibliographischen Theile hielt ich es, um der Wiederholung von bereits Gesagtem auszuweichen, angemessen, auf die Forschungen der Literaturhistoriker blos hinzuweisen, und ihre Meinungen nur da anzuführen, wo es zur Berichtigung oder Erweiterung erforderlich war. Die Lehre über Form und Materie behandelte ich desshalb etwas ausführlich, weil in ihr Gelegenheit gegeben war, das bis jetzt noch wenig bekannte philosophische Werk Ibn Gebirols und das Verhältniss unseres Autors zu diesem zu besprechen. Die Lehre über die Willensfreiheit musste darum in weitem Umfange dargestellt werden, weil sie das Ziel der philosophischen Untersuchungen unseres Autors ist; ebenso wird auch die umfassende Behandlung der Psychologie ihre Rechtfertigung finden, weil es im Allgemeinen eine in der Geschichte der

Philosophie bewährte Thatsache ist, dass die Lehre über die Seele für jedes philosophische Lehrgebäude die Grundlage bildet, und weil sie insbesondere im System des Abraham ben David einen höchst wichtigen Theil ausmacht *), dessen Einfluss auf andere theoretische und praktische Lehrsätze des Autors unverkennbar ist.

Dass nebst den Schwierigkeiten, welche stets bei jeder in unserer philosophischen Terminologie zu machenden Darstellung eines in einem orientalischen Ideome abgefassten philosophischen Systems hervortreten, bei *dieser* Arbeit noch manche *besondere* Missstände zu bekämpfen waren, wird Jeder einsehen, der weiss, dass die Behandlung der philosophischen Leistungen der Juden bis jetzt nur noch eine höchst dürftige geblieben ist, und auch in dieser gar keine Unterweisung oder Vorarbeitung für systematische Behandlung der Systeme Einzelner liegt; der ferner erwägt, dass besonders bei so abstracten Gegenständen die in Manuscripten so häufigen Fehler das Verständniss des ursprünglichen Sinnes gar sehr erschweren,

*) Von Bartolucci (Bibl. mag. rabb. P. I. p. 18 a. Num. 56) und Jechiel Heilprin (Seder ha-Dorot Th. I. f. 38 a.; Th. III. f. 3 c.) wurde die Psychologie allein aus Emuna rama hervorgehoben.

zumal, wenn, wie es bei Emuna rama der Fall ist, das Werk nicht mehr in der Sprache, in der es von seinem Autor geschrieben wurde *), vorhanden ist.

So sehr nun diese Umstände, deren Anführung zur Rechtfertigung gegen manche Vorwürfe, die vielleicht diesen Versuch treffen, nothwendig war, mich auf nachsichtsvolle Beurtheilung vorliegender Arbeit von Seiten der Gelehrten hoffen lassen: so will ich doch keineswegs durch deren Hervorhebung die mannigfachen Mängel und Irrthümer, die meiner Darstellung der Religionsphilosophie des Abraham ben David anhaften mögen, entschuldigt wissen, da ich, wenn auch noch in jugendlichem Alter mich befindend, doch weit von der Eitelkeit entfernt bin, gerechten Tadel von mir abzuwälzen, oder gar mir nicht gebührende Schonung und Belobung anzustreben; es wäre mir vielmehr sehr lieb, wenn diese Schrift einer strengen, die Wissenschaft fördernden Kritik unterzogen würde, da ich ja bei ihrer Abfassung nichts anderes beabsichtigte, als durch genaue Darstellung des Systems des Abraham ben David aus sich selbst und anderweiten Com-

*) Vergl. unten S. 2 u. 3.

binationen — so weit es in meinen geringen Kräften lag — einen, wenn auch unbedeutenden Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Allgemeinen und der jüdischen Religionsphilosophie insbesondere zu liefern. Den schönsten Lohn dieses schwachen Versuchs würde ich aber darin erblicken, wenn er bessere Bearbeitungen ähnlicher Themata von Seiten erprobterer Geisteskräfte hervorriefe, die von gleichem Drange beseelt sind, den geistigen Gehalt des Judenthums durch dessen allseitige Scientificirung einem Jeden, dem es um vorurtheilsfreie Erkenntniss jüdischen Wesens und Wissens wirklich zu thun ist, vor Augen zu führen, damit es endlich allgemein zur Anerkennung komme, dass dem in gar vielen Beziehungen leider so sehr verkannten und zurückgesetzten Judenthume in der grossen Reihe der Bestrebungen des menschlichen Geistes ein nicht unwürdiger Platz eingeräumt werden muss.

Kriegshaber bei Augsburg, im December 1850.

Gugenheimer.

Abraham ben David ha-Levi*) mit dem Beinamen
הראשון „der Aeltere“ (zur Unterscheidung von einem

*) Ueber den Namen des Vaters unseres Autors herrschen sowohl in den Codd., als auch in den bibliographischen Werken Differenzen. In dem uns vorliegenden, sowie in dem in der Vaticanischen Bibliothek vorhandenen in s. g. Raschischrift geschriebenen Codex wird unser Autor אברהם הלוי בן ראור genannt; nach dem in der Vat. Bibl. sich befindenden mit s. g. portugiesischen Charakteren geschriebenen Codex aber heisst er אברהם בן ראור. David Gans (Zemach David, Fürth 1785 Th. I. S. 29 a.), Jechiel Heilprin (Seder ha-Dorot, Zolkiew 1808 S. 38 a.) erklären es für einen Irrthum, dass Abraham Sakkuto (Juchasin Amst. 1717 S. 123 a.) ihn בן רור nennt, da er nach ihrer Ansicht בן ראור hiess. Bartolucci (Bibl. magna rabb. P. I. p. 18), Wolf (Bibl. hebr. p. 39), De Rossi (Dizionario storico etc. Parma 1803 p. 31), Jücher (Allg. Gelehrtenlex. Lpz. 1748 I. B. S. 59), Yung (Alphab. Liste aller gelehrten Juden, Lpz. 1817 S. 19) schwanken zwischen den Lesarten ben David und ben Dior. Jost (Geschichte der Israeliten, Berlin 1826 Th. VI. S. 154) entscheidet sich für letztere. Für unsere Annahme aber führen wir gegen Gans, Heilprin und Jost a. a. O. zunächst an, dass von den uns bekannten 3 Handschriften in 2 sonst manchmal von einander divergirenden er בן ראור heisst. Der aus dieser transscribirten arabischen Uebersetzung des Wortes David entsprungene Irrthum einer Verwechslung des zweiten ך mit einem ך lässt sich durch die grosse Aehnlichkeit der beiden Buchstaben im Hebräischen sehr leicht erklären, und es muss dieser Fehler auch in den mit portugiesischen Charakteren geschriebenen im Allgemeinen correcteren Cod. Vat. eingeschlichen seyn; der Umstand, dass in diesem

Zeitgenossen, dem besonders als Gegner Maimuni's und Serachia's bekannten Abraham ben David) legte im Jahre 1160*) sein religions-philosophisches System, in einem unter dem Titel العقيدة الرفيعة in arabischer Sprache geschriebenen Werke nieder, das in's Hebräische unter dem Titel ספר האמונה הרמה **) wurde. Er

auch noch eine Abweichung von der gewöhnlichen arabischen Schreibart des Wortes David sich befindet, indem daselbst der Name mit zwei Waw geschrieben ist, thut unserer Annahme keinen Eintrag, da David im Arabischen eigentlich mit zwei , nach f geschrieben werden soll, und die Zusammenziehung in Ein , nur darum erlaubt werden kann, weil dem ersten , ein Verlängerungs-Elif vorangeht, die zusammengezogene Schreibart aber durchaus keine nothwendige ist. (Vgl. hierüber Grammaire arabe, par S. de Sacy p. 104). Ohne Zweifel rührt es von dieser Namensverwechslung her, dass Bartolucci l. c. dem bei seiner Arbeit die in der Vat. Bibl. befindlichen Manuscripte zur Grundlage dienten, die beiden daselbst vorhandenen Exemplare des Buches Emuna rama für verschiedene Werke eines Titels hält, und den Verfasser des einen Ahen Daguar, den des andern Ben David nennt. Ausser dem berufen wir uns noch zur Vertheidigung unserer Ansicht auf die Schreibart des Namens unseres Autors in Kreskas' Or Adonai nach dem unten S. 5 gegebenen Citate aus dieser Schrift, auch auf Isaac Israeli (Jesod Olam ed. Goldberg und Rosenkranz, Berlin 1848 Th. II, Abschn. 4 S. 35 a), auf die Ausgaben des von unserm Autor verfassten Sefer ha-Kabbala, auf die Schreibart des Namens unseres Autors von Seiten der neuesten Gelehrten, wie Dr. Zunz (Zeitschr. für die Wissenschaft des Judenth. 1822 I. B. S. 130.), Dr. Geiger (Wissenschaftliche Zeitschrift für jüd. Theol. 1837 III. B. S. 447), Dr. Fürst (Bibliotheca jud. Lpz. 1849 S. 7).

*) Unser Autor sagt bei der Vertheidigung der Aechtheit des Pentateuchs, dass von der Gesetzgebung auf Sinai bis zu dem Jahre, in welchem er beim Niederschreiben seines Werkes stand, ein Zeitraum von 2472 Jahren liege, aus welcher Angabe das bezeichnete Jahr als das sich heraus stellt, in welches die Abfassung von Emuna rama zu setzen ist.

**) Der Styl des Buches Emuna rama und die im Cod. Vat. portugiesischer Schrift bei einer defecten Stelle Hptst. I. Cp. 8 sich

starb (vermuthlich bei den im 12ten Jahrhundert gewesenen Judenverfolgungen) als Märtyrer *) im Jahre 1180 in Toledo, wo er begraben liegt; ob daselbst aber auch sein Aufenthaltsort gewesen ist, kann nicht mit Bestimmtheit angegeben werden, wenn wir auch wissen, dass dieser in Spanien war. **) Ueber seine Lebens- und Studiengeschichte ist uns nichts bekannt, was wir mit Sicherheit angeben könnten, als dass er der Schüler seines Mutterbruders R. Baruch war. Seine wissenschaftliche Thätigkeit war eine sehr ausgebreitete; er besass nämlich — so viel aus Emuna rama hervorgeht — eine umfassende Kenntniss der griechischen und arabischen Philosophie (besonders der des Aristoteles und der arabischen Aristoteliker); grosse Gewandtheit in der Schriftauslegung und eine tüchtige talmudische Bildung. Seine weiteren Stu-

findende Randglosse נראה שחסר מכאן וגם בערבי lassen so wenig einen Zweifel über die ursprünglich arabische Abfassung des Werkes aufkommen, dass der Umstand, dass darin einigemal nach manchen Worten es heisst הנקרא בלשון ערבי uns nicht im mindesten von unserer auch durch Jesod Olam l. c. unterstützten Annahme abbringen kann, wir vielmehr die letzteren Worte stets nur für Interpolationen des Uebersetzers halten zu müssen glauben. Erwähnte Randglosse des Cod. Vat. port. Schr. findet sich in dem in der Vat. Bibl. vorhandenen Codex mit Raschi-Charakteren gar nicht, obwohl auch in ihm das Zeichen der Defectuosität gegeben ist, während in der uns vorliegenden Handschrift am Rande nur die Worte נראה שחסר מכאן stehen.

*) Jesod Olam l. c. wo es heisst קרש השם ברכים וטת על יחורו welche Nachricht auch in den meisten bibliographischen Werken aufgenommen wurde. Die in Dr. Hamberger's Uebersetzung des Diz. stor. De Rossi's stehende Angabe, dass Abraham ben David 1180 „sein Vaterland verliess, um seine Religion zu verändern“, muss daher um so befremdender erscheinen, als auch De Rossi selbst l. c. sagt: „Foralmente fu ucciso in patria per motivo di religione.“

**) Diess geht aus Emuna rama selbst hervor, wo unser Autor sich einen Spanier nennt; ersteres entnehmen wir den erwähnten jüd. Literaturhistorikern.

dien in der religiösen, politischen und Literaturgeschichte der Juden legte er in seinem Sefer ha-Kabbala nieder, einer Chronographie, worin die pünktliche Erfüllung der im A. T. gegebenen Verheissungen nachgewiesen ist und gegen den damals mächtigen Karäism, sowie gegen andere Häresien heftig polemisiert wird. Die Berühmtheit, welche dieses Werk erlangte, ist allbekannt, und sprechen für dieselbe sowohl die bedeutende Anzahl der Auflagen, die es bereits erlebte, als auch der Umstand, dass Isaac Israeli l. c. ihm die literärhistorischen Nachrichten in seinem Jesod Olam grösstentheils entnommen zu haben angibt, sowie dass der Verfasser des Juchasin S. 98 b. sich in Bezug auf die Geschichte der Geonim ganz an ihn halten zu wollen erklärt. Auch über Astronomie schrieb er ein eigenes Werk und zufolge seines eigenen Zeugnisses verfasste er auch eine Widerlegungsschrift des Commentars des Abulpharag zur Genesis, die aber nicht, wie Wolf, De Rossi, Dr. Schlesinger l. c. meinen, mit Emuna rama identisch ist, da er in diesem Werke gar nie gegen die Karäer polemisiert, ja nicht einmal ihrer erwähnt. Emuna rama, dessen Styl von den in neuhebräischen und besonders jenen aus dem Arabischen übertragenen Werken sich stets findenden Lizenzen gar nicht frei ist, ist eingetheilt in drei Hauptstücke (מאמרים), von denen das erste acht Capitel (פרקים) enthält; das zweite enthält sechs Abschnitte (עקרין), von denen der erste und dritte gar nicht, der zweite und vierte in drei, der fünfte und sechste in zwei Capitel eingetheilt sind; das dritte Hauptstück ist gemäss der am Anfange desselben gegebenen Inhaltsanzeige in zwei Capitel getheilt, es laufen aber sowohl in Cod. Mon. als in den Codd. Vatt. beide Capitel ineinander, wesswegen also der Schluss des ersten und der Anfang des zweiten Capitels als fehlend anzunehmen sind.

Emuna rama blieb, wie bereits angedeutet, auch bei den meisten älteren jüdischen Schriftstellern unbekannt; unsers Wissens lässt sich nur bei zwei Religionsphilosophen die Bekanntschaft mit dieser Schrift bestimmt nachweisen, und zwar bei Chisdai Kreskas und Jizchak Arama. Ersterer sagt nämlich in seinem Or Adonai: *) הראשון ממי שהרחיב הרבוב מפאת החקירה הוא ארסטו בספריו בשבע ובטה שאחר השבע ומפרשיה ספריו כמו המאסטיו ואלכסנ' והאהרונים כמו אבונצר ובן רשר והמחברים אחריו כמו בן דאור Dass Kreskas hier nur die in Emuna rama niedergelegten philosophischen Leistungen des Abraham ben David vor Augen haben konnte, bedarf wohl keines nähern Nachweises. Jizchak Arama erwähnt des Buches Emuna rama, indem er sagt: **) כזה עצמו כתב הראב"ר ז"ל בספר אמונה רמה

*) Einleitung zum ersten Hauptstück des ersten Theils. Dieses bereits zu Ferrara 1555 (wie es scheint sehr fehlerhaft) gedruckte Werk befindet sich unter den hebräischen Manuscripten der kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München, und zwar die erste Hälfte desselben Cod. hebr. 301, die zweite Cod. hebr. 303; ersterem Codex entnahm ich obige Stelle. Dr. Lilienthals Mittheilungen über die erwähnten Handschriften (A. Z. d. J. L. h. B. 1839 Nr. 14) sind daher sowohl darum falsch, weil nicht angegeben ist, dass die beiden Codd. ein Ganzes ausmachen, als auch, und zwar vorzüglich, darum, weil er es für „unglaublich“ hält, „wie einige Schriftsteller in diesem Werke ein für sich bestehendes philosophisches Buch und nicht einen Commentar des More erkannten“, welcher letztere Irrthum bereits von Dr. Schlesinger (Ann. zu Ikkarim Frkf. a. M. 1844 S. 639 flg.) zur Genüge berichtigt wurde, dessen Ansicht, dass es im gedruckten Or Adonai statt ben Deor ben Daud heissen soll, in vorliegendem Citate ihre vollkommene Begründung findet.

**) Akedat Jizchak (Frkf. a. O. 1785) Th. I. f. 4 d. Heilprins Angabe (Seder ha-Dorot Zolkiew 1808 Th. III. Verz. s. hebr. Werke in alf. O. f. 3 c.), dass Emuna rama auch in Mischnat Chachamin des Mos. Chagis citirt sey, ist unrichtig; allerdings geschieht des Abraham ben David in gedachtem Werke Erwähnung (wie 119 b), aber, wie auch in Meor Enajim u. a., nur als Autors des Sefer ha-Kabbala; ebenso beruht auch die anderwärts gemachte Mitthei-

Die Hauptaufgabe, welche sich unser Autor bei Abfassung des uns vorliegenden Werkes stellte, ging dahin, in Bezug auf die höchsten Probleme des menschlichen Wissens eine Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung nachzuweisen. Er gibt allerdings zu, dass der Mensch nicht alles Existirende ergründen kann, verfällt wie Gazali, in eine Art von Skepticism, indem er jene tadelt, welche durch ihre Vernunft alles begreifen zu können glauben, behauptet aber, wie Ibn Sina und sämtliche jüdische Religionsphilosophen, dass die göttliche Offenbarung nichts der wahren Wissenschaft Widersprechendes enthalte, wenn auch die Aussprüche der Propheten manchmal über die Resultate der menschlichen Speculation hinausgehen.

Bevor er zur Darlegung seiner eigentlichen Lehre von Gott schreitet, theilt er seine Ansicht über den Werth aller Wissenschaften mit, die zu seiner Zeit getrieben wurden, wobei er, wie sich wohl denken lässt, der Theologie den höchsten Rang vindicirt, und zwar aus denselben Gründen, aus welchen Aristoteles diess thut, nämlich weil Gott das vorzüglichste Object alles Erkennens ist, und so gilt ihm der wahre Theolog als der vorzüglichste Erkennende in der vorzüglichsten Erkenntniss; er bemerkt aber, dass, wer sich Erkenntniss Gottes anzueignen strebt, nicht glauben solle, diese ganz erlangen oder alles Geoffenbarte begreifen zu können, dass hingegen der, welcher sich damit befasst hat und nichts davon versteht, einem zu vergleichen ist, der seine Zeit mit dem Studium der Medicin verbrachte und nicht die einfachste Krankheit zu heilen vermag. Die Erkenntniss Gottes ist ihm, wie dem Stagirirten, eine Form, welche der Seele zukömmt, nachdem sie die schlechten

lung Heilprins (Th. I. f. 38 a), dass der in einem Briefe Maimumis erwähnte Abraham ben David der Verfasser von Emuna rama ist, auf einem Irrthume.

Eigenschaften abgelegt und die guten angenommen hat*), zu deren Aneignung es vieler theoretischer und praktischer Vorbereitungen bedarf. Durch die wahre Erkenntniss Gottes hat der Mensch sein höchstes Ziel erreicht; durch sie muss er auch zur Nachahmung der Gottheit gelangen, durch sie allein kann er Gott lieben, da man nur den zu lieben vermag, dessen Eigenschaften man kennt. Den Anfang der Erkenntniss Gottes muss aber das Bewusstsein bilden, dass eine Erkenntniss seines Wesens in diesem Leben unmöglich ist, da wir uns einen Gegenstand nur durch Definition und Bezeichnung wirklich vorstellen können; was aber keine Gattung hat, wie Gott, kann nicht defnirt und nicht bezeichnet werden; seine Existenz ist jedoch zu beweisen**). Höchst bezeichnend für das Verhältniss zwischen Philosophie und Offenbarung bei unserem Autor sind seine eigenen Worte bei Besprechung des in Bezug auf die Attribute Gottes scheinbar herrschenden Widerspruchs zwischen beiden, wo er sagt (Hptst. II. Abschn. 3.) „Da hierin die heilige Schrift und Philosophie sich entgegen stehen, so befinden wir uns in der Lage eines Mannes, der zwei Herren hat, von denen der eine gross, der andere nicht klein ist, und der dem Willen des Einen nicht nachkommen kann, ohne den des Andern zu übertreten. Finden wir also einen Weg zur Ausgleichung zwischen beiden, so können wir es uns zum Glücke anrechnen“***).

*) כלל למאמר השני: היריעה באל ית' היא צורה תגיע לנפש : המדברת כשהוכנה בהסרת התארים המגונים וקנת החשובים :

***) Wir sehen also, dass Abraham ben David hierin sich consequenter ist als Farabi, der im 5. Kap. seiner Font. quaest. (ed Schmölders) behauptet, dass für Gott kein Beweis möglich ist, obgleich er Cap. 3. 4. 11. einen solchen geben zu wollen scheint.

***)) Eine andere ebenfalls sehr bezeichnende Stelle für seine Ansicht über das Verhältniss, in das Vernunft und Glaube gebracht werden sollen, werden wir S. 12 bringen.

Er behauptet, dass die Resultate der menschlichen Forschung in der ihnen lange Zeit vorausgegangenen göttlichen Offenbarung enthalten sind, und im Bestreben, die durch viele Mühe errungenen Resultate des speculativen Geistes als in der Bibel vorhanden nachzuweisen, geht er so weit, diese manchmal zu einem präformirten Aristotelismus (natürlich mit gewissen Modificationen) zu machen, indem er den Schriftversen peripatetische Begriffe unterlegt, in welchen Fällen seine Schriftauslegung keineswegs sich nach streng hermeneutischen Principien richtet, sondern nur metaphysische Schlagwörter und Axiome aufzuweisen bemüht ist. Er nimmt aber — was gewiss von der Gründlichkeit seiner Forschungen zeigt — nie die Schrift als ein gegebenes Substrat zum Ausgangspunkt seiner philosophischen Untersuchungen, sondern lässt diesen die betreffenden Schriftstellen nur in Corollarien als Bestätigung für das folgen, was sich ihm durch die Speculation ergab, die in der Praxis — im religiös-moralischen Leben — ihren Endzweck hat*). Nur im II. Hptst. unterlässt er beim zweiten Abschnitte, beim 2ten Capitel des 5ten und beim 1sten Cap. des 6ten Abschnittes die Schriftbeweise seiner Untersuchung folgen zu lassen; im zweiten Abschnitte, der die Einheit Gottes behandelt, weil in dem darnach folgenden Abschnitte über die Attribute mehrere auf die absolute Einheit hinweisende Stellen sich finden; im 2ten Cap. des 5ten Abschn., worin die stets fortdauernde Verbindlichkeit des göttlichen Gesetzes, die Integrität desselben und die Bedingungen zur Glaub-

*) כלל למאמר א' : אמנם נושא העיון הזה הנה מבואר שהוא פילוסופיא מעשית מצד היתה ברת מקובלת ובפילוסופיא האמתית מבוארת במופת . . . כי תכלית הפלוסופיא המעשה Auch aus diesem Bestreben, die Speculation zu einer Zweckphilosophie zu machen, erkennen wir unseres Autors Anhänglichkeit an Aristoteles.

würdigkeit eines Propheten besprochen werden, mussten natürlich die betreffenden Schriftstellen in den Gang der Untersuchung selbst hineingezogen werden, was, wie sich von selbst versteht, auch bei dem die in der heiligen Schrift vorkommenden Homonymen behandelnden ersten Cap. des 6. Abschn. nothwendig war. Als Bestätigung für seine Ansichten führt Abraham ben David auch häufig talmudische Sätze an, stellt sich uns hiedurch und insbesondere durch eine Aeusserung, in welcher er die Tradition der Prophetie gleichstellt*), als entschiedenen Talmudanhänger dar.

Erkennen wir nun den Standpunkt unseres Autors in Bezug auf Offenbarung, Tradition und Speculation, so müssen wir in Bezug auf letztere noch das Verhältniss betrachten, in das er zu den ihm bekannten Leistungen auf dem Gebiete der Philosophie tritt.

Die grosse Macht, welche die Aristotelische Philosophie auf alle denkenden Geister des Mittelalters übte, ist auch in Emuna rama leicht zu erkennen; doch wollen wir uns hierüber vorderhand aller weitem Reflexionen enthalten, und zunächst die hieher gehörigen Worte unseres Autors anführen.

Am Anfange des 3ten Cap. des 4ten Abschn. im II. Hptst., woselbst „die Ordnung der existirenden Dinge“ besprochen wird, sagt er: „Nach der Meinung der wahren Philosophen steht es bereits fest, dass die Ursache und der erste Anfang alles Existirenden in Gott liegt, der die absolute Einheit ist. Nachdem die Philosophirenden Jahrtausende lang im Schmutze herum tappten, manche von ihnen auf Irrthümer geriethen und manche das Rechte trafen — gelobt sei der, welcher uns ein anderes Loos

*) מאמר שני עקר ששי פרק א' : רברי חז"ל אצלנו מקובלים *)
 כרברי הנביא

als ihnen beschied!*) — hat der Spätere es nie unterlassen, die Meinung seines Vorgängers umzustossen; so hat man sich immer mehr der Wahrheit genähert, bis man hiebei (der Annahme, dass Gott der Eine Urheber des Universums ist) stehen blieb, an welcher Lehre sie nun festhalten, und gegen die seit 1500 Jahren Niemand einen Widerspruch laut werden liess, wie auch Niemand gegen sie einen Widerspruch erheben wird, da sie durch untrügliche Beweise begründet ist.“ Dass mit dieser Lehre keine andere als die aristotelische gemeint ist, geht schon aus dem angegebenen Zeitraum hervor, der von der Abfassung des uns vorliegenden Werkes zurückgerechnet, gerade auf die Blüthezeit des Stagiriten hinweist**). Er-

- *) Der Verfasser hat hier gewiss seine schon früher aufgestellte Behauptung im Sinne, dass in der den Israeliten gewordenen Offenbarung alle Hauptsätze der wahren Philosophie enthalten sind.
- ***) Wegen der grossen Aehnlichkeit, die eine Aeusserung des Ibn Roschd mit diesen Worten unseres Autors hat, und wegen der in dieser Aehnlichkeit liegenden näheren Erörterung des von Abraham ben David dem Aristoteles gezollten Lobes, können wir uns nicht enthalten, jene im Dictionnaire des sciences philosophiques I. (Paris 1844 p. 172) mitgetheilte Aeusserung des Ibn Roschd hier ihrem ganzen Umfange nach mitzutheilen. „L'auteur de ce livre, dit Ibn-Roschd, est Aristote, fils de Nicomaque, le célèbre philosophe des Grecs, qui a aussi composé les autres ouvrages qu'on trouve sur cette science (la physique), ainsi, que les livres sur la logique et les traités sur la métaphysique. C'est lui qui a renouvelé ces trois sciences, c'est-à-dire la logique, la physique et la métaphysique, et c'est lui qui les-a achevées. Nous disons qu'il les a renouvelées, car ce que d'autres ont dit sur ces matières n'est pas digne d'être considéré comme point de départ pour ces sciences. . . , et quand les ouvrages de cet homme ont paru, les hommes ont écarté les livres de tous ceux qui l'ont précédé. Parmi les livres composés avant lui, ceux qui, par rapport à ces matières, se trouvent le plus près de la méthode scientifique, sont les ouvrages de Platon, quoique ce qu'on y trouve ne soit que très-peu de chose en comparaison de ce qu'on trouve dans les livres de notre philosophe, et qu'ils soient

kennen wir also hiedurch die tiefe Verehrung, die unser Autor dem Aristoteles zollte, obgleich er in der Beantwortung mancher Fragen, wie wir sehen werden, gar nicht mit ihm übereinstimmte *), so beweist er seine Anhänglichkeit an ihn auch noch dadurch, dass er — natürlich nur in Dingen, die nicht direct das Dogma berühren — besonders bei obwaltender Meinungsverschiedenheit, die Ansicht des Aristoteles, als entscheidend hinstellt, wie er diesen auch gleich den meisten Scholastikern, den „Philosophen,“ manchmal den „grossen Philosophen“ *κατ' ἐξοχήν* nennt. In der Psychologie polemisiert er gegen Socrates, Plato, Galenus, die Physiker, die er aber ausdrücklich von den Naturphilosophen unterscheidet. Von den arabischen Philosophen erwähnt er mit Namen blos des Farabi und Abu-Maschar; der Einfluss den die muhamedanischen Aristoteliker auf ihn übten, war aber jedenfalls ein sehr grosser, obgleich ihm diese weit weniger als Aristoteles für Gewährsmänner galten, einige-

plus ou moins imparfaits sous le rapport de la science. Nous disons ensuite qu'il les a achevées (les trois sciences); car aucun de ceux qui l'ont suivi, jusqu'à notre temps, c'est-à-dire pendant près de quinze cent ans, n'a pu ajouter à ce qu'il a dit rien qui soit digne d'attention. C'est une chose extrêmement étrange et vraiment merveilleuse que tout cela se trouve réuni dans un seul homme. Lorsque cependant ces choses se trouvent dans un individu, on doit les attribuer plutôt à l'existence divine qu'à l'existence humaine; c'est pourquoi les anciens l'ont appelé le divin.“ Der Schluss dieser Stelle findet sich auch in Bruckers *Hist. crit. philos.* T. III. p. 105.

*) Eben so ist auch Maimuni's Verhältniss zu Aristoteles, der in seinem Briefe an R. Samuel Ibn Tibbon (*Iggeroth Maimuni Amst.* 1712 p. 14b) mit derselben Verehrung, wie unser Autor, vom Stagiriten spricht, dessenungeachtet aber in manchen Dingen gegen ihn stark polemisiert, wenn er sich auch nicht der derben Worte bedient, mit denen einmal Ibn Sina des Aristoteles erwähnt, indem er nach Schem-Tob Palkeira's *More ha-More* (Presburg 1837 p. 109) eine Ansicht desselben „Lüge und Thorheit“ nennt.

mal lehnt er sich ganz an die Forschungen der „Philosophen“ an, mit deren Systemen Emuna rama überhaupt viele Aehnlichkeit hat.

Ueber seine Beurtheilung der ihm vorliegenden Leistungen in der Religionsphilosophie Seitens der Juden wollen wir ihn zunächst selbst sprechen lassen. In der Einleitung sagt er bei der Darlegung des Problems, das ihn zur Abfassung seines Werkes veranlasste, nämlich der Frage über die menschliche Willensfreiheit, besonders in Hinblick auf die göttliche Präscienz: „Ich habe gesehen, dass über diese und ihr ähnliche Fragen Verwirrung und Irrthum bei den (israelitischen) Denkern unserer Zeit herrschen, da sie es unterliessen, über die Grundpfeiler des jüdischen Glaubens zu speculiren, Beweise anzuführen, und den Glauben mit der wahren Philosophie in Einklang zu bringen. Nicht so war es in den frühern Zeiten bei den Weisen unserer Nation; bei diesen findet man anerkennungswerthe philosophische Ansichten, sehr richtige Gedanken, wie z. B. bei R. Jochanan ben Sakkai, R. Samuel und bei den Sanhedrin einer jeden Periode *). In unserer Zeit kömmt es aber gar oft vor, dass Jemand, der sich ein wenig mit den Wissenschaften beschäftigt, und nicht die Kraft hat, mit jeder Hand ein Licht zu ergreifen, nämlich mit der rechten das Licht des Glaubens, mit der linken das Licht der Wissenschaft, das Licht des Glaubens auslöscht, während er das Licht der Wissenschaft anzündet. Jedoch nicht in unsern Tagen allein ist es so, sondern auch diess war in den frühern Zeiten der Fall, wie unsere Lehrer — der Friede sei mit ihnen! — von Elischa Achar erzählten: „Vier gingen in das Paradies, R. Akiba, Ben Asai, Ben Soma und

*) Der Verfasser meint hier die in beiden Talmuden und in den Midraschim liegende bis jetzt noch ohne geeignete Würdigung gebliebene philosophischen Axiome.

Elischa Achar; Ben Asai blickte um sich herum und starb, Ben Soma blickte um sich herum und wurde wahnsinnig, Elischa Achar richtete Verwüstungen unter den Pflanzungen an, R. Akiba ging in Frieden hinein und in Frieden heraus.“*) Darum (weil die Mehrzahl von diesen Männern, die höheres Wissen anstrebten, im Glauben wankend wurden) glauben die meisten unserer Zeitgenossen, dass das Studium dieser abstracten Wissenschaften Schaden verursacht, wesshalb sie diese gar nicht sich anzueignen su-

*) Chagiga f. 14 b. In der uns vorliegenden Talmudausgabe (Amst. 1706) heisst es bloss: **ויצא בשלום**, aber in En Jakob heisst es wie in unserm Codex **ונכנס בשלום ויצא בשלום**. Diese höchst wichtige Talmudstelle hat bekanntlich verschiedenartige Erklärungen gefunden. Nach Aruch (ed. Landau S. 1180) bezeichnet **פררס** den für die Seelen der Frommen bestimmten Aufenthaltsort. R. Hai Gaon versteht nach En Jakob f. 175 d. unter **נכנסו לפררס** eine durch lange ascetische und contemplative Vorbereitungen ermöglichte Anschauung der himmlischen Hallen und ihrer Bewohner, und erklärt die Worte **אחר קצין בנטיעות** dahin, dass Elischa durch mystische Betrachtungen in den Dualismus der Perser verfiel; auch nach Raschi und Tosaphot z. St. ist eine durch fromme Uebungen erwirkte Anschauung der höhern Regionen darunter begriffen; sämtliche Auffassungen sind aber ideal. Jehuda ha-Levi erklärt (Kusri III. 65) jene Verwüstungen der Pflanzungen dahin, dass Achar seine Handlungen verdarb, weil er, erblickend das Bestreben der menschlichen Seelen durch Gesetzeserfüllung Vollkommenheit zu erlangen, die Gesetze bloss als Mittel zur Erlangung jener Vollkommenheit erklärte, die er schon besitze, und sich sonach von ihrer Beobachtung, als ihm nicht mehr nothwendig, lossagte. Den guten Ausgang des R. Akiba interpretirt Jehuda ha-Levi mit den Worten **היה משתמש בשינוי העולמות** was nach Dr. Brecher z. St. auf die Kenntniss der Physik und Metaphysik sich bezieht. Ueber die Erklärung obiger Talmudstelle vgl. auch Immanuel's Interpretation derselben in Dukes' „Rabb. Blumenlese“ (Lpzg. 1844 S. 268 flg.), ferner Dr. Grätz's Auslegung in seinem „Gnosticismus und Judenthum“ (Krotoschin 1846 S. 56 flg.) und Dr. Hirschfeld's Ansicht hierüber in seiner Recension dieses Werkes (in Dr. Frankel's Zeitschrift etc. 1846 S. 356 ff.)

chen, und in Folge hievon kennen sie weder die Wurzeln und Grundpfeiler des Glaubens, welche vieles Untersuchen und Nachdenken erfordern, noch seine Zweige zu deren Erfassung weniger Nachdenken genügt. Daher kömmt es, dass, wenn sie sich mit einem in jenes Fach einschlägigen Gegenstande befassen, ihnen ihre Gründe nicht feststehen und ihre Wege dunkel sind. So kann z. B. kein Denker die Frage über Nothwendigkeit und Freiheit richtig behandeln, ohne die Kenntniss der Attribute und Wirkungen Gottes, oder ohne zu wissen, was als von Gott kommend und was als nicht von ihm ausgehend gedacht werden kann. Es ist in unsere Gegend (Spanien) kein Werk gekommen, worin eine wirklich einleuchtende Ansicht der Denker unserer Nation über philosophische Probleme in einer mit dem Glauben übereinstimmenden Weise niedergelegt ist, ausser dem Buche des R. Saadja, das man *Emunot we-Deot* nennt, für welches vortreffliche Werk der Ewige den Verfasser belohnen möge! als wir aber genau in ihm forschten, fanden wir es unsern Bedürfnissen nicht genügend.*) Wir haben auch das Werk des seel. R. Sa-

*) Aus dem Arabischen des berühmten Gaon übersetzt von Berechja Krispia ha-Nakdan, ms. und von Jehuda Ibn-Tibbon, dessen Translation schon öfter gedruckt wurde; aus dieser ins Deutsche übersetzt von Dr. Julius Fürst (Lpzg. 1845). Ueber dessen Inhalt vgl. Munk, *Notice sur R. Saadja Gaon* (Paris 1838) und dessen Artikel im *Dict. des sciences philosophiques* III. Paris 1847 p. 357 flg. Dr. Schlesinger „*Histor. Einl. zu Albo Ikkarim* Frkf. 1844. S. XXVI. flg. Dr. Grätz „*Construction der jüdischen Geschichte*“ (in Dr. Frankels Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums 1846 S. 374 flg.) Die Anerkennung, welche unser Autor dem Saadja zollt, beruht wohl darauf, dass dieser im Mittelalter zuerst den Juden zeigte, dass der Mosaismus die Speculation nicht nur nicht zu fürchten hat, sondern in ihr sogar eine feste Stütze findet. Das Ziel also, das Abraham ben David und der mehr als 200 Jahre vor ihm gewesene Fajumite sich vorsteckten, war dasselbe; dieselben Autoritäten — Schrift, Tradition und Vernunft — galten bei Beiden; dasselbe Bedürfniss er-

lomon Ibn Gebirol studirt, in welchem Buche der Verfasser Ein Thema aus der Philosophie behandelt, wobei er aber nicht unsere Nation allein im Auge hatte, da er es der Art bearbeitete, dass alle Menschen daran Interesse finden können, und darum hat er über Einen Gegenstand viele Worte gemacht, so dass das, was er in jenem Werke sagt, das wir meinen und das Mekor Chajim heisst, in weniger als dem zehnten Theile seines wirklichen Umfangs hätte zusammengefasst werden könnte; er hat auch Schlüsse gemacht, deren Vordersätze nicht erwiesen sind, indem er sich mit Vordersätzen, deren Wahrheit er sich bloß einbildete, begnügte, wodurch die Schlusssätze ebenfalls nur zweifelhaft bleiben, und weil er sich seine Annahmen glaubte ohne starke Beweise zu führen, hat er gemeint, dass viele unwahre Schlüsse die Stelle Eines wahren vertreten; in Bezug hierauf sagt Salomon (Pred. 4. 6.): „Besser eine Handvoll Ruhe, als beide Fäuste voll Arbeit und ein Haschen nach Wind,“ und unsere Weisen — der

kannten Beide, nämlich eine Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung nachzuweisen; nur die Methoden, nach denen Beide ihren Zweck zu erreichen suchten, waren von einander verschieden. Saadja bediente sich mehr der dogmatisirenden Methode der Mutakallimun, er geht vom Offenbarungsmaterial als einem Gegebenen aus und sucht dieses dann durch die Vernunft zu vertheidigen, während Abraham ben David, wie bereits angedeutet, der mehr inductiven Methode der Peripatetiker folgt, und nur auf diese Divergenz in der Methode bezieht sich unseres Dafürhaltens der dem Lobe folgende Tadel des Emunot we-Deot. Unserem Autor, der seine Argumente aus dem Präparate des Aristoteles holte, der selbst da, wo er von ihm abweicht, und wo er ein Thema behandelt, das jener nicht in seine Forschungen zog, seiner Dialektik sich bedient, konnte natürlich das Dogmatisiren des Saadja nicht genügen, zu dessen Zeit unter den Arabern die peripatetische Philosophie noch nicht verbreitet war, und bei dem von dieser ausser den Kategorien nur wenige unbedeutende Spuren zu finden sind. Wir werden auf das Verhältniss von Emuna rama zu Emunot we-Deot noch in einzelnen concreten Fällen später zurückkommen.

Friede sei mit ihnen! — sagen hierüber: (Joma f. 85 b, Megilla f. 7 a, Chagiga f. 10 a, Midrasch Jalkut T. I. Nr. 327 und 785, T. II. Nr. 1059) „Ein scharfes Pfefferkörnchen ist besser als ein Korb voll Kürbisse.“ Ich hätte sein (Ibn Gebirol's) Werk nicht verachtet, wenn er nicht darin unsere Nation angegriffen hätte, was jeder weiss, der in seinem Buche las, das überall zeigt, wie schwach er in der Philosophie war, und dass er in ihr herumtappte, wie ein in der Finsterniss Tappender. *) Wir ha-

*) Es ist dieses Werk, wie Munk zuerst im L. B. d. „Orient“ 1846 Nr. 18 nachgewiesen hat, identisch mit der von Albert M. und Thomas v. Aquin mehrmals angeführten Schrift „de forma et materia sive de fonte vitae“; Mekor Chajim ist nach der Mittheilung desselben Gelehrten in מְקוֹר חַיִּים, die R. Schem-Tob Palkeira anfertigte, der es auch in seinem More ha-More (Pressburg 1837) öfters citirt, in der Pariser Bibliothek, nebst der lateinischen Uebersetzung, die nach Jourdain, (recherches sur les traductions d'Aristote 2e edit. p. 119) vom Erzbischof Dominicus Gundisalvi gemacht wurde, handschriftlich vorhanden. Mit jenem Einen Gegenstande, den allein behandelt zu haben unser Autor an Ibn Gebirol rügt, ist die Lehre von der Form und Materie gemeint. Es finden sich Bruchstücke aus ihr in Albert M. opp. de unit. intell., de intell. et intellig., de caus. et proc. univ., Summa de creat., Summa theol.; Thom. Aq. Quaest. de anima, de spiritualibus creaturis. Ferner in Schem Tob Palkeira's More ha-More (Pressburg 1837); die in letzterem Werke gegebenen Excerpte finden sich auch in Dukes' „Ehrensäulen und Denksteinen“ (Wien 1837 S. 106 ff.) Vrgl. Ritter, Geschichte der Philosophie Th. VIII. S. 94 — 103, Munks erwähnten Artikel im L. B. d. O. und im Diet. des sciences philos. III. (Paris 1847) p. 358 flg. Da uns blos die erwähnten gedruckten Fragmente aus Mekor Chajim zu Gebote standen, und wir trotz aller Bemühung bis jetzt noch keine näheren Mittheilungen aus den in Paris befindlichen Auszügen aus gedachtem Werke, ja nicht einmal die Nachricht erhalten konnten, ob die in Emuna rama (jedenfalls manchmal fehlerhaft) citirten Stellen aus Mekor Chajim in der Pariser Handschrift sich befinden, so ist uns eine gehörige Würdigung obiger Beurtheilung des Ibn Gebirol nicht möglich; wir werden jedoch, um hierüber so viel Licht als möglich zu verbreiten, an den betreffenden wichtigsten Stellen die Kritik unseres Autors gegen Ibn Gebirol genau mittheilen.

ben nun das Verhältniss unseres Autors zu dem ihm auf dem Gebiete der Offenbarung und Philosophie Vorliegenden, so weit als möglich aus seinen eigenen Worten darzustellen gesucht, werden aber hierauf noch manchmal zurückzukommen Gelegenheit haben bei der Darstellung seines eigenen religionsphilosophischen Systems, wozu wir nun übergehen.

Die Veranlassung, welche den Abraham ben David zur Anstellung der in Emuna rama niedergelegten religionsphilosophischen Untersuchungen brachte, ist der sowohl vom rationellen als biblischen Standpunkte aus sich ergebende Widerspruch in Bezug auf Freiheit und Zwang des Menschen in seinen Handlungen. In den Mund eines ihn fragenden Freundes, dem er das Werk dedicirt, legt er die das gedachte Problem betreffenden von den meisten es Behandelnden erwähnten Fragen: wie es denkbar sei, dass Gott den Menschen strafe, ihm Gesetze gebe und Propheten sende, wenn er — der Allgerechte und Allwissende — ihm einen Zwang auflegt? ferner zugegeben, es sei dem Menschen die Beobachtung und Verletzung der Gesetze überlassen, wie angenommen werden könne, dass etwas existire, worüber Gott keine Macht hat? Wie nun der Verstand bei Behandlung dieser Frage auf grosse Schwierigkeiten stösst, so gibt es auch Schriftstellen, die sich in diesem Gegenstande geradezu entgegenstehen, indem manche auf einen Zwang, manche auf die freie Wahl der menschlichen Handlungen hinweisen *). Von den sich widersprechenden Versen aus

Es hat also Abraham ben David die vor ihm von Bechai in Chobat ha-Lebabot und von Jehuda ha-Levi in Kusri niedergelegten religionsphilosophischen Leistungen nicht gekannt, was durch die Schwierigkeit der Bücherverbreitung und des sonstigen Verkehrs zu damaliger Zeit leicht zu erklären ist.

*) Als Beispiele für directe Influenz Gottes auf unser Thun aussprechende Bibelverse führt der Verfasser an: 2. B. M. 7., 3.; 5. B. M. 2., 30.; Jes. 19., 14.; 63., 17.; 1. Kön. 22., 20.; Ezech. 14.,

der heiligen Schrift bedürfen nun natürlich jene der Interpretation, welche vernunftwidrig zu sein scheinen. Unser Autor erwähnt noch des zu jener Zeit verbreiteten Irrthums, der darin besteht, keinen Unterschied zu statuiren zwischen der schlimmen Consequenz, die aus dem Glauben an einen Zwang erwächst und jener, die aus dem Glauben an die Willensfreiheit hervorgeht. Der aus dem Glauben an einen Zwang hervorgehenden Consequenz muss man sich entziehen, da sie eine weit sich erstreckende und höchst schädliche ist; die aus dem Glauben an die Willensfreiheit aber entstehende Consequenz ist unbedeutend, sowie man ihr auch leicht entgehen kann *). In richtiger Erkenntniss der hohen Wichtigkeit und umfassenden Bedeutung der Aufgabe, die sich unser Autor gestellt, erklärt er es für unerlässlich zu ihrer Lösung, über Gott und dessen Verhältniss zur Welt Forschungen anzustellen **), wodurch er auch

9.; Jerem. 4. 10.: als Beispiele für die Willensfreiheit festsetzende Schriftstellen 5. B. M. 30, 19.; Ezech. 33., 11.; Jes. 30., 1.

*) Hier meint unser Autor wohl die Absurditäten, in welche einige philosophirende arabische Secten verfielen, die wegen der Annahme der göttlichen Präsciencz oder Omnipotenz das Reich der Möglichkeit läugnen zu müssen glaubten. Wie er der andern aus dem Glauben an die Freiheit entspringenden Consequenz entgeht, werden wir am Schlusse unserer Darstellung sehen.

**) Hieraus geht hervor, dass dem Abraham ben David derselbe Begriff von der für das Problem der menschlichen Willensfreiheit nöthwendigen Behandlungsweise vorschwebte, den der Gründer des dialectischen Idealrealismus davon hatte, der in seinen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Willensfreiheit“ (Reutl. 1834 S. 6) sagt, dass „der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Werth sein würde.“ Ebenso ist ersichtlich, dass unserem Autor, wie Schelling, „der Begriff der Freiheit kein bloßer Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems“ war, wenn auch diese beiden Philosophen in der wirklichen Be-

zu einer ausführlichen Behandlung der Angelologie veranlasst wird; diesen metaphysischen Untersuchungen mussten natürlich als Grundlage auch die Lehre über Form und Materie, Bewegung, über die Himmel und Sphären, sowie eine Psychologie vorausgehen, welchen Untersuchungen insgesamt er die Lehre von den Kategorien unterlegt. So gibt er denn, in der Absicht, die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit in ihrem vollen Gehalte zu behandeln, ein in sich abgerundetes System, in welchem sämtliche in den metaphysisch-dogmatischen Werken der arabischen und jüdischen Scholastiker behandelten Hauptfragen ihre ausführlichere oder gedrängtere Besprechung finden.

In der Behandlung der Kategorien, ohne deren Kenntniss nach Ansicht unseres Autors gar keine Wissenschaft möglich ist, hält er sich ganz an Aristoteles. Bei der Lehre über die Substanz, in der er sogar dieselben Beispiele anführt, welche der Stagirite bringt, bekämpft er consequent alles der Lehre des Letzteren Entgegenstehende, wie die Meinung des Ibn Gebirol, dass Manches in Bezug zu Manchem Substanz, in Bezug zu Manchem Accidens sei. Auch über das Wesen der Quantität spricht er sich ganz in aristotelischer Weise aus, nur bei der Aufzählung der discreten und continuirlichen Grössen weicht er von Aristoteles ab, da er, wie Gazali, nur die Zahl und nicht auch die Rede als eine discrete Grösse bezeichnet und zu den continuirlichen nur Linie, Fläche, Körper, Zeit rechnet, während nach Aristoteles bekanntlich auch der Raum dazu gehört. Im weitem Verlaufe seiner Lehre von der Quantität nimmt er Anlass, eine Meinung des Ibn Gebirol zu kritisiren, welche nach seiner Angabe dahin geht, dass die Substanz, welche das Subject der Kategorien ist, eine rein geistige sei, die bewegt wird, ohne zu bewegen, wo-

handlung desselben nothwendig weit von einander divergiren mussten.

für Ibn Gebirol einen unrichtigen Grund angeben soll, nämlich dass die Quantität von der sie bestimmt wird, sie von der Bewegung abhält *). Das was unser Autor in Bezug auf die übrigen Kategorien sagt, ist eine blosse Compilation aus Aristoteles.

Wie alle Aristoteliker, geht nun auch unser Autor vom Gegensatze zwischen Materie und Form aus, wobei er zuerst den Unterschied zwischen den natürlichen und den künstlichen Formen bespricht, den er besonders am gegenseitigen Sichverwandeln der Elemente, welche die Grundlage der Metalle, Pflanzen und Thiere sind, hervorhebt. Dieses Ineinanderübergehen der

*) טאמר א' פרק א': וסברת אכן גבירול במאמר שני מספרו מקור החיים שהעצם הנמשך למאמרות הוא מושכל בלתי מוחש וסבר גם כן שהוא מתנועע בלתי מנוע ונתן בזה סיבה זרה מאד והוא שהכמות אשר תשיגהו יעצרהו מהתנועה ותמנעהו מעבור ושם לעצם המושכל הגלתי מוחש כמות וזה מין מן השגעות: Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, dass Abraham ben David, wie die meisten Peripatetiker, die Ansichten des Ibn Gebirol nicht in geeigneter Weise auffasste; denn dieser dachte sich jene Substanz, welche das Subject der Accidenzen ist, nicht als die erste Materie, aus welcher seiner Ansicht nach alles, auch die geistigen Wesen entstanden, während unser Autor den Begriff der Materie, wie gar Viele dahin beschränkte, dass sie nur das Substrat der entstehenden körperlichen Dinge ist. Ebenso behauptet auch Ibn Gebirol, dass diese intellectuelle Substanz, die er für die erste Materie (aber — wie angedeutet — ohne alle körperliche Nebenbedeutung) erklärt, nicht von der Quantität bestimmt werden kann, die nur zur Körperlichkeit gehört. Alb. M. opp. ed. Lugd. de caus. et proc. univ. L. I. Tr. I. Cap. 5. De opinione Avicbron. pag. 532 b. „Materia sustinens novem prae-dicamentorum accidentia invenitur non esse prima materia per hoc quod est composita . . . Oportet ergo, quod ante materiam illam sit alia materia quae sit subjectum formae substantialis tantum. Omnis autem materia quae quantitate determinata est, vel contrarietate, est materia suscipiens accidentia et accidentium genera. Ergo ante illam est alia quae primae formae substantialis est subjectum. Haec autem non nisi intellectualis est naturae materia. Materia ergo prima est in intellectuali natura.“

Elemente mit Verlust der substantiellen Form lässt ihn darauf schliessen, dass die Formen nicht in der Materie liegen, sondern erst zu ihr gelangen. Die Form, welche beim Uebergange eines Elements in ein anderes weggenommen wird (durch die *στέργσις*), ist nicht die das neue Sein aufnehmende, da sonst aus dem blossen Nichtsein von Luft, Wasser hervorginge, sondern die Elemente gehen zeugungsweise in einander über, woraus noch resultirt wird, dass sämtliche Elemente Eine gemeinsame Materie haben, welche wir die erste nennen. Zu dieser kam (beim Entstehen der Welt) die Form, die aber noch nicht Form eines bestimmten Körpers ist, sondern blos in die Materie die Fähigkeit hineinlegte, die dreifachen Ausdehnungen aufzunehmen, die sich in rechten Winkeln durchschneiden. Dass diese Fähigkeit Form des Körpers ist, geht daraus hervor, dass ihr Nichtsein die Existenz des Körpers aufhebt*). Nach dieser Form der Körperlichkeit im Allgemeinen entstanden die Formen der vier Elemente, welche in ihrer Substantialität unter einander verschieden sind, aber darin sich gleichen, dass ihnen sämtlich Materielles innewohnt, obgleich die erste Materie nur die Materie des Körpers in abstracto (nicht die Materie eines der vier Elemente) ist, denn dieser Körper in abstracto, der sich zu den Elementen als Grundstoff verhält, ist nicht in Wirklichkeit die Hyle, weil in ihm schon die Form liegt, durch welche die zusammengesetz-

טאמ' א' פרק ב': צורת גשם בשלות איננו אויר ולא מים ולא *)
 איש ולא ארץ אך היא ההתרבקות לבר רצוני לומר שיהי' בה
 לעצם עובי אפשר שיונחו בו שלשה התפשטויות נכרתים על
 : זויות נצבות d. h. jene Fähigkeit gehört nothwendig zum Be-
 griffe der Körperlichkeit, wie auch Ibn Tophail bemerkt (Philo-
 sophus autodidactus ed. Poc. p. 90). فلم يجد شيئا يعم
 الاجسام كلها الا معنى الامتداد الى الاقطار الثلاثة
 الموجود في جميعها.

ten Dinge geschaffen wurden. Da auch in den Himmelskörpern eine Zusammensetzung liegt, so muss auch in ihnen Form und Materie sein, darum hat das ganze Universum Eine erste Materie und Form. Die Materie ist aber nie ohne Form, sowie auch nur den Individuen, weder der Gattung, noch der Art, wirkliche Existenz vindicirt werden kann; die Materie wird nur im Verstande zuerst als formlos vorgestellt, als Materie aber kann sie nie wirklich existirend gedacht werden, sondern sie ist nur das, woraus jeder Körper entstehen kann. Wenn wir schon in dieser gedrängten Darstellung der Lehre Abrahams über Form und Materie, worin er fast mit sämmtlichen arabischen Aristotelikern übereinstimmt, sein Anschmiegen an Aristoteles erblicken, so erkennen wir seine Hochachtung gegen die aristotelische Philosophie noch deutlicher durch seine Kritik gegen die Ansicht des Ibn Gebirol, indem er sagt: „Als Ibn Gebirol sie (die erste Materie) definiren wollte, sagte er im ersten Abschnitte des Mekor Chajim: Wenn alle Dinge Eine Grundlage haben, so müssen diesen folgende Eigenschaften zukommen: sie muss für sich selbst bestehen, Ein Wesen ausmachen, Subject der Veränderungen sein, Allem ihr Wesen und ihren Namen mittheilen *). Dabei hat er in sechsfacher Beziehung geirrt, denn 1) ist die erste Materie nicht vorhanden, da nur das vorhanden zu nennen ist, was in der Wirklichkeit existirt; Aristoteles hat aber deutlich gesagt, dass drei Dinge ein Nicht-Vorhandenes ($\mu\eta\ \delta\upsilon\tau$) sind, näm-

*) Auch in Albertus M. I. c. findet sich Ibn Gebirol's Bestimmung der ersten Materie, jedoch in einer mit vorstehender Mittheilung nicht ganz übereinstimmender Fassung; es heisst nämlich daselbst: „*Primae materiae est recipere, subjectum primum esse, in se formam tenere, per se existere.*“ Albertus erwähnt ib. C. VI. auch der gegen Ibn Gebirol's Lehre über Form und Materie von mehreren Peripatetikern gemachten Einwürfe, mit denen die Kritik unseres Autors mehrere Berührungspunkte hat.

lich die Negation, das eine Form annehmende Nichtsein und die Hyle; 2) besteht sie nicht für sich; 3) ist sie weder Einheit noch Vielheit, denn dem, was keine Existenz hat, kann keine Zahl beigelegt werden; 4) kann sie nicht das Subject von Abänderungen sein, denn die Abänderungen sind Accidenzen, die erste Materie hat aber keine Accidenzen, da nur das in der Wirklichkeit Existirende Accidenzen hat; 5) ertheilt sie nicht den Namen, sondern diess thut die Form; 6) hat sie keine Eigenschaften, denn die Eigenschaften sind Accidenzen, die nur zu dem in der Wirklichkeit Existirenden gehören.“ Nun geht unser Autor zur Frage über, ob die Hyle und Form Substanzen seien; erstere muss desswegen Substanz sein, weil sie nie vorhanden ist; sie ist aber nur eine im Verstande, nicht in der Wirklichkeit vorhandene Substanz. Die Form muss desswegen eine Substanz sein, weil sie die noch nicht in der Wirklichkeit existirende Substanz zu einer in der Wirklichkeit existirenden macht. Form (*εἶδος*) und Materie (*ύλη*) sind also die Anfänge eines jeden Körpers; alles nach einem Nichtsein Existirende hat aber noch einen dritten Anfang, nämlich die Privation (*στέρησις*), durch welche die Materie die Form annimmt.

Nach dieser Lehre über das Entstehen alles Körperlichen zeigt er in gewöhnlicher Weise, dass nichts im Raume Befindliches unendlich ist, dass nichts Endliches eine unendliche Kraft hat, woraus folgt, dass alle körperlichen Kräfte endlich sind, dass ferner jede Bewegung von einem Bewegenden herkommen muss, tritt hiebei manchen Einwürfen entgegen, welche auf eine von sich selbst ausgehende Bewegung hinzielen (wie jenem, der vom Beispiele des Gehens oder des sich selbst heilenden Arztes ausgeht, in welchen Fällen aber das Bewegende und das Bewegte nur scheinbar, nicht in der Wirklichkeit dasselbe sind), und kömmt durch den Satz, dass die Bewegung

nicht ins Unendliche fortgehen oder in den Kreislauf fallen kann, zu dem Resultate, dass es nothwendig einen oder mehrere unbewegte Beweger geben müsse („denn bevor wir die Einheit bewiesen haben“, sagt er, „können wir nicht bestimmen, dass das erste Bewegende Eins ist“.).

Wie Aristoteles, lässt auch unser Autor seiner (dem Stagiriten entnommenen) Physik seine Psychologie folgen, in der er, wie wir sehen werden, ebenfalls grösstentheils dem „Philosophen“ beitrifft, wenn auch einige höchst bedeutende Abweichungen von diesem und manchen arabischen Peripatetikern hier nicht zu verkennen sind *). Unser Autor geht von der Frage aus: Was veranlasst zum Glauben an die Existenz einer Seele? Da der Stein, die Pflanze, das Thier und der Mensch körperliche Wesen sind, das eine von diesen aber mehr Fähigkeiten als das andere besitzt, so muss auf etwas ihnen innewohnendes jenen Unterschied verursachendes Unkörperliche geschlossen werden, das wir Seele nennen, und Vervollkommnung, Ursache

*) Es lässt sich wohl denken, dass der so orthodoxe Abraham ben David in der Behandlung jener Fragen, von deren Beantwortung die Entscheidung über das Problem von der Fortdauer der Seele nach dem Tode abhängt, die aristotelische Ansicht verlässt, da beim Stagiriten die Annahme einer Unsterblichkeit der individuellen Seele leichterdings nicht bewiesen werden kann; denn der $\psi\upsilon\chi\eta$, für dessen Unvergänglichkeit Aristoteles sich ausspricht, kann nicht wohl als etwas Persönliches genommen werden, da er sich, wie Dr. Prantl in seinen Vorlesungen an der k. Münchener Universität über „Geschichte der Philosophie“ bemerkt, „bei Aristoteles in den allgemeinen Weltverstand auflöst, wie bei Plato in die Weltseele.“ Auch geht aus den meisten Scholastikern und insbesondere den entschiedenen Anhängern des Aristoteles hervor, dass dieser nicht die Unsterblichkeit der individuellen Seele lehrte. Keinesfalls aber können, wie bereits öfter nachgewiesen wurde, die (auch in Rixner's Gesch. d. Philos. Sulzb. 1829. I. Bd. S. 256 flg. mitgetheilten) Stellen, die Franciscus Piccolomineus als Beweise dafür brachte, dass Aristoteles die Unsterblichkeit der individuellen Seele lehrte, für diesen alten Streit etwas Entscheidendes haben, und als wirkliche Beweise gelten.

und Zweck des physischen Körpers ist. Bei dem Beweise, dass sie — wie die Form — Substanz ist (עצם בענין צורה), werden, wie bei Saadja, jene Ansichten widerlegt, die ihr nur ein accidentielles Sein vindiciren, und insbesondere polemisiert er gegen die Physiker, welche sie bloß für die natürliche Vermischung des Körpers (מג) halten. Abraham ben David's Eintheilung der Seelenkräfte richtet sich nach der Eintheilung der dreierlei Arten lebendiger Wesen — Pflanzen, Thiere und Menschen. Jeder Klasse der irdischen Wesen ist ein Gebiet zu grösserer oder geringerer Vervollkommnung eingeräumt *); der Mensch hat aber durch den Intellect das weiteste, ja ein unermessliches Feld zu seiner Vervollkommnung, was sich darin zeigt, dass der geringste unter den Menschen niedriger steht, als das Schlechteste auf dieser vergänglichen Welt, während der Ausgezeichnete unter den Menschen den Engeln gleich zu stehen kömmt **).

Um eine wirklich gründliche Psychologie zu geben, legt unser Autor dieser eine Betrachtung der verschiedenen

*) Hier hat unser Autor die zwischen den verschiedenen Naturreihen liegenden Spielarten im Sinne.

***) Abraham ben David stützt sich hier auf Psalm 8, 6 und auf die Tr. Berachoth f. 17 b. dem Schöpfer des Universums in den Mund gelegten Worte: „Die ganze Welt wurde nur wegen meines Sohnes Chanina geschaffen, und mein Sohn Chanina begnügt sich mit einem Mass Johannisbrod von einem Vorabende des Sabbath bis zum andern Vorabende des Sabbath.“ Diese Talmudstelle erklärt er dahin, dass hier „Welt“ in einer engeren, „wegen meines Sohnes Chanina“ in einer weiteren Bedeutung, als der wörtlichen zu nehmen ist; unter „Welt“ sei nämlich nur die vergängliche Welt, nicht der Himmel zu verstehen; zu „wegen meines Sohnes Chanina“ sei zu suppliren: und solcher, welche ihm in jenem hohen Grade von Tugend, der vorzüglich durch Askese zu erreichen ist, gleichen. Die höchste Stufe, welche das Thier einnimmt, glaubt er in Jes. 1, 3 und Jerem. 8, 7 angedeutet zu sehen; für die am höchsten stehende Menschen hält er die Propheten, besonders Moses, der nach 2. B. M. 7, 1 selbst wieder einen Propheten entsandte.

Naturreiche zu Grunde. Durch die Vermischung der Elemente gibt es viele ganz feuchte, viele ganz trockene Dinge, welche den nothwendigen Anfang alles Zusammengesetzten bilden; von ihnen hängen auch Hitze und Kälte ab, und durch diese Vermischung wurden die Mineralien erschaffen, in denen auch Ausdünstungen liegen; keinem von diesen Dingen vindicirt irgend ein Gelehrter eine Seele. Die Vermischung aber, welche mehr als sie geeignet ist, eine höhere Form anzunehmen, liegt in der Pflanze, der die vegetative Seele innewohnt. Diese hat folgende Kräfte:

1. die Nahrungskraft, welche zu Nebenkräften hat:

- a) die die Nahrung anziehende,
- b) die sie im Körper festhaltende (ihm assimilirende),
- c) die verdauende,
- d) die den Ueberfluss hinaus treibende;

2. die den Körper ausdehnende, und

3. die Zeugungskraft.

Nach einer Darstellung der Functionen einer jeden dieser Kräfte gelangt unser Autor zum Resultate, dass auch die Vegetabilien sich auf einem sehr weiten Felde bewegen, da es unter ihnen unzählige Abstufungen der Vollkommenheit gibt, und schreitet zur Beschreibung der sensitiven Seele, welche die vegetabilischen Kräfte in sich trägt. Nach Darstellung der Thätigkeit der 5 äusseren Sinne bespricht er noch folgende innere Seelenkräfte:

- 1. den Gemeininn,
- 2. die Einbildungskraft,
- 3. die Phantasie,
- 4. die Urtheilskraft,
- 5. das Gedächtniss.

Alle diese 10 Kräfte dienen dem Willen. Ferner hat die sensitive Seele noch 2 bewegende Kräfte, nämlich die

zur freiwilligen Bewegung von Ort zu Ort, und die des Athmens, welche unfreiwillig ist. Sämmtliche oben erwähnte vegetabilische und sensitive Kräfte besitzt der Mensch, der aber ausser ihnen noch die Denkkraft hat, die zuerst bloß dem Vermögen, dann der Wirklichkeit nach in ihm liegt.

Hier handelt es sich nun zuerst um die Frage, ob die Seele vor dem Körper existirt, oder mit ihm zugleich entsteht? Wäre ersteres der Fall, so müsste sie vor dem Dasein des Körpers als eine einfache mit der Materie gar nicht zusammenhängende Substanz existiren, worüber nur zwei Fälle denkbar sind; entweder muss sie nach dem Zusammensein mit dem Körper mit diesem zugleich zu Grunde gehen, wornach aber die Zusammenfügung der Seele mit dem Körper stets Schaden verursachen würde, oder sie muss nach dem Untergange des Körpers selbstständig bestehen, nach welcher Annahme ebenfalls aus ihrer Zusammenfügung mit dem Körper nur Schaden, ohne irgend einen Nutzen erwachsen würde, da sie von dessen Leiden nicht verschont bleiben kann, von denen sie natürlich früher frei war. Derartiges lässt sich aber von der höchsten Weisheit nicht denken*), es entsteht also die

*) Der Verfasser anticipt hier schon die Lehre einer von Gott ausgehenden Beseelung des Körpers, da diess die Versetzung eines potentiellen Seins in ein actuelles ist, was aber nur durch die Bewegung geschehen kann, und jede Bewegung weist in letzter Instanz auf einen ersten Beweger hin, der die Form auf die Materie, die Seele auf den Körper emaniren liess, dem keine schlimmen Attribute beigelegt werden können; nicht er ist es, der auf einen Körper die Seele eines Propheten oder Philosophen, auf einen andern die einer Ameise oder eines Wurmes u. dgl. emaniren liess, sondern die unter diesen Wesen herrschenden Differenzen liegen in der Verschiedenheit der Materie und Vermischungen der Körper, zu denen die Form gelangen soll (Hptst. I. C. 6). Die von unserem Autor als Beweise gegen die Präexistenz der Seele angeführten Ansichten müssen auch in früheren

Seele mit dem Körper zugleich*). — Nachdem unser Autor noch die in der Denkkraft liegende Eintheilung in theoretische und praktische Vernunft bespricht, und angibt, dass die Willenskraft, der alle übrigen Kräfte unterworfen sind, der Vernunft dient, behandelt er noch kurz die Fragen, ob es im Ganzen nur Eine Seele gebe, oder ob Ein Mensch mehrere Seelen hat. Die erste Frage verneint er, weil er es nicht denkbar hält, dass die gottesfürchtige oder weise Seele des A die ruchlose oder thörichte des B sei. Seine Verneinung der zweiten Frage begründet er, indem er zeigt, dass, wenn Ein Mensch mehrere Seelen hätte, diese entweder in substantieller oder accidentieller Beziehung verschieden sein müssten; da aber

Zeiten verbreitet gewesen sein, da schon Saadja sie bekämpft und zu zeigen sucht, dass die Verbindung der Seele mit dem Körper der Weisheit und Güte Gottes keinen Eintrag thut (Emunot we-Deot VI. 17, 18). Es entschied sich also Abraham ben David hier in einer von seinem Vorgänger entgegengesetzten Weise, der sich, wie aus der angeführten Stelle hervorgeht, für die Präexistenz ausspricht, die auch im Talmud gelehrt wird, wenn es heisst: אין בן דור בא ער שיכלו כל הנשמות שבגוף (Jebamot 62 a, Aboda sara 5 a Nidda 13 b); ebenso ist auch Abot C. III. 1. nach der Interpretation Wessely's (Jejn Libanon f. 36 b) und Abot C. IV. zu Ende nach der allein richtigen Erklärung Bartenora's z. St. die Präexistenz der Seele angedeutet.

- *) Für diese seine Ansicht führt Abraham ben David als Schriftbeweise an: Jer. 38, 16, und 1. B. M. 2, 7, welchen letzteren Vers Ahron ben Elia in seinem Ez Chajim (ed. Delitzsch. C. 107 S. 191), als die Präexistenz der Seele lehrend citirt; er geht also hier, wie Maimuni, (More I. 70) von der in der talmudischen Philosophie recipirten platonischen Ansicht einer Präexistenz der Seele ab, um sich die des Aristoteles anzueignen, aus dessen Worten De an. II. 1 und III. 5 deutlich hervorgeht, dass nach seiner Ansicht die *ἐντελέχεια σώματος* nicht in der Wirklichkeit vor dem Körper existirt. Ebenso sprechen sich Farabi (Font. quaest. ed. Schmölders C. XXII.) und Ibn Sina (nach Palkeira's More ha-More S. 40) für das gleichzeitige Entstehen der Seele mit dem Körper aus.

diese beiden Unterschiede als unmöglich sich herausstellen, kömmt er zum Resultate, dass die einzelnen Seelenkräfte nur Manifestationen der Einen einfachen Substanz sein müssen.

Mit vieler Ausführlichkeit beweist er nun, dass die Denkkraft nichts Sinnliches und keine körperliche Kraft ist, und zwar dadurch, dass das Erkennen, wenn es durch ein körperliches Organ geschähe, etwas Getheiltes sein müsste, da alles Körperliche theilbar ist; ferner würde die menschliche Seele, wenn sie durch ein physisches Organ dächte, ihr eigenes Wesen nicht erkennen, da bei allen sinnlichen Wahrnehmungen zwischen dem Wahrgenommenen und dem Wahrnehmenden ein körperliches Organ liegt; endlich erhellt ihm die Unkörperlichkeit der Denkkraft daraus, dass die Seele auch ihr eigenes Erkennen erkennt; denn würde sie durch ein körperliches Organ erkennen, so müsste nothwendig der Act des Erkennens von dem des Erkennens des Erkennens getrennt seyn, was aber unmöglich ist *).

Ist die Denkkraft ausgebildet, so ist sie zu umfas-

*) מאמר א' פרק ז' : כשישכיל האדם הוא ענין ושישכיל שהוא ישכיל ער שיהי' לו הפרש בין מה שישכילו ובין מה שיסכלו הוא ענין אחר . ואם הי' אמנם ישכיל בכלי גשמי הנה שישכיל שהוא ישכיל הוא רבר נוסף על שהוא ישכיל ולא יהי' זה Obgleich auch Saadja die Unabhängigkeit der Seele vom menschlichen Körper behauptet, erhob er sich doch nicht zu Abraham ben David's Idee von der menschlichen Seele, als einem rein geistigen, von aller Materie völlig freien Wesen, indem er sie für eine ätherähnliche Substanz hält, noch reinerer und feinerer Natur als die Himmelssphären (Emunot we-Deot VI. 26:) היא רקה ורקיקה רומה לאויר ברקותו וירקותו ונהירתו (nach der Uebersetzung des R. Berechja Krispia ha-Nakdan, die in der k. Hof- und Staats-Bibliothek zu München handschriftlich Cod. hebr. 42 vorhanden ist, in Dr. Lilienthal's Bibliogr. Not. A. Z. d. J. 1838. B. h. B. S. 64 aber sowohl unter falscher Nummer, als unter unrichtigem Titel bezeichnet wurde.)

senden Kenntnissen fähig, kann zwischen dem Guten und Bösen unterscheiden, Künste hervorbringen; diese Fähigkeiten liegen im Menschen schon bei seiner Geburt der Möglichkeit nach; später erlangt er die Elementarkenntnisse, über welche keine Streitigkeit obwalten kann, wie dass zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, auch unter sich gleich sein müssen, überhaupt die Grundsätze der Arithmetik und mancher andern Disciplinen, wodurch der *שכל בכח* (intellectus materialis) zum *שכל בפועל* (intellectus agens) wird; sodann steigt der Mensch eine Stufe höher, nämlich zur Fertigkeit, Schlüsse zu machen, das Unrichtige als solches zu erkennen, und diess ist die dritte Stufe menschlicher Erkenntniss, auf welcher Stufe sein geistiges Vermögen *שכל נקנה* (intellectus acquisitus) genannt wird. Der menschliche Geist, welcher trennt und verbindet, was durch nichts anderes getrennt und verbunden werden kann, bedarf zwar zur Erreichung der höchsten Stufe von der niedrigsten aus der sinnlichen Wahrnehmungen, da er nur durch ihre Vermittlung zur Wissenschaft gelangen kann; ist er aber einmal am Ziele, so ist der Körper nicht mehr nothwendig zur fortwährenden Existenz des Geistes. In der hier ausgesprochenen Unabhängigkeit der vernünftigen Seele vom Körper liegen unserem Autor schon die Gründe für ihr fortwährendes Fortbestehen; doch will er die Unsterblichkeit der Seele noch durch folgenden Schluss beweisen: „Die menschliche Seele geht mit dem Leibe unter; was mit etwas untergeht, muss mit ihm nothwendig in Zusammenhang stehen; also steht die menschliche Seele mit dem menschlichen Körper in (nothwendigen) Zusammenhang.“ Sehen wir, dass der Schlussatz falsch ist, (was ausführlich bewiesen wird, und auch schon daraus erhellt, dass die Denkkraft kein körperliches Vermögen ist,) so muss auch einer der Vordersätze falsch sein; der zweite der Vor-

dersätze aber ist wahr: folglich ist der erste falsch.“ Das Verhältniss zwischen Seele und Leib kann dem zwischen Vater und Sohn in gewisser Beziehung verglichen werden, denn es hört der eine nicht zu sein auf, wenn der andere zu sein aufhört, sondern nur die Beziehung, in der sie zu einander stehen, das Vater- oder Sohn-Sein hört mit dem Untergange eines von ihnen auf.

Zur Widerlegung der Lehre von der Metempsychose sagt unser Autor: Hat der Mensch die seiner physischen Beschaffenheit angemessene Seele, die mit dem Körper zugleich geschaffen wurde, und noch eine von einem andern Körper abgeschiedene Seele, so hat er zwei Seelen, was, wie oben gezeigt, nicht angenommen werden kann. Hat er aber nur die in einem andern Körper früher gewesene Seele, so wird diese ihm nicht passen, bis auch seine körperliche Vermischung sich ihr assimilirt haben wird; dann kann man aber nicht mehr von einer Seelenwanderung sprechen, dass nämlich die Seele des B bereits dem A innewohnte, sondern man müsste annehmen, dass A in seinem ganzen Wesen wieder erscheint, den Sinnen wieder wahrnehmbar wird, nachdem er ihnen bereits entzogen war, was aber wieder nicht angenommen werden kann *).

In Bezug auf Schriftbeweise scheint es unserem Autor erforderlich, hier etwas ausführlich zu sein, um darzuthun,

*) Wir sehen, dass auch hier, bei der Widerlegung der Lehre von der Metempsychose, unser Autor aristotelischer Argumente sich bedient, da auch nach der Ansicht des Stagiriten die Seele nur mit jener Materie in Verbindung treten kann, die ihrer (der Seele) Beschaffenheit angemessen ist; denn er sagt: De an. II. 2.: „ἐκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οὐκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι.“ Ohne Widerlegungsbeweise zu bringen, jedoch ebenso entschieden als Abraham ben David spricht sich Farabi l. c. gegen die Seelenwanderung aus.

dass auch die Bibel lehrt, dass die Seelen unsterblich sind und für die Zukunft entweder dem Glücke oder Elende entgegen gehen, da Manche das Judenthum verachten, indem sie behaupten, in der heiligen Schrift sei nur eine zeitliche Vergeltung ausgesprochen*). Hierauf ist aber zu bemerken, dass sich die Offenbarung zu den Seelen verhält, wie die Arznei zu den Körpern. Wie nun der Arzt sich nach der Art der Krankheit zu richten hat, dem Schwerkranken eine grosse, dem Minderkranken eine geringere Sorgfalt zuwenden muss: so richtet sich auch die Offenbarung nach dem grossen Haufen, weil dieser die grössere Anzahl von Menschen in sich fasst; würde sie mit diesem in der Weise sprechen, in der ihren Gehalt nur die wenigen Ausgezeichneten zu begreifen fähig sind, so müsste die Auffassung der Masse verwirrt werden, ungeachtet ihrer allgemeinen Fasslichkeit lehrt sie die Unsterblichkeit der guten und den Untergang der sünd-

*) Auch in der neuesten Zeit wird diese Ansicht bekanntlich gar oft mit Aufwendung vielen Scharfsinnes geltend gemacht, wie z. B. in Dr. Hävernicks „Vorlesungen über die Theologie des A. T., herausg. von Dr. Hahn“ (Erl. 1848), wo zu zeigen gesucht wird, dass im A. T. nach dessen eigenstem Wesen Vorstellungen von Unsterblichkeit gar nicht vorkommen können. Ebenso sagt Dr. Baur von Giessen in der H. A. L. Z. 1849 Nro 85., dass „die Hoffnung der Israeliten in Folge der Aeusserlichkeit des gesetzten Standpunktes überhaupt, an die irdischen Verhältnisse gebunden blieb, wie die Ausgleichung des erfahrungsmässig vorliegenden Missverhältnisses zwischen Frömmigkeit und Glück bis an das letzte Ziel des irdischen Lebens verlegt, der freie Schritt ins Jenseit aber nicht gewagt wurde(?!!) u. s. f.“ Indessen hat die Annahme, dass im A. T. die Unsterblichkeitslehre enthalten sey, auch unter nichtjüdischen Gelehrten unserer Tage ihre Vertheidigung gefunden, wie von Böttcher „de inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus“ (Vol. I. Dresden, 1848.) und Dr. Haneberg „Geschichte der biblischen Offenbarung“ (Regensburg 1850 S. 92 flg.)

haften Seele *). Wären ferner die Juden von dieser Wahrheit nicht durchdrungen gewesen, so hätten sie gewiss jene furchtbaren Qualen nicht ertragen, die in der Märtyrer- und Leidensgeschichte Israels verzeichnet sind.

Zur Vervollständigung seiner Materialien zur Beweisführung für das Dasein Gottes und dessen Mittelwesen behandelte er noch die Lehre über die Himmel, die Sphären und deren Bewegung, und zwar ganz im Sinne des Aristoteles und dessen Anhänger unter den Arabern, besonders ausführlich nachweisend, dass ihr Leben in der voluntären Bewegung besteht. Bei Widerlegung der dieser Ansicht entgegen stehenden Meinungen bestrebt sich unser Autor, die Ansicht, dass die Himmel denkende und die Gottheit verehrende Wesen sind, auch durch die Schrift zu begründen **).

*) Wie 1 B. M. 5, 24. 5. B. M. 30, 15. 32, 50. Ez. 18, 32. 33, 11. Jes. 38, 18. 19. Dan. 12, 3. Ps. 49, 15. 16. 115, 17. 18. Pred. 12, 7. 14. 1 Sam. 25, 29. 28, 8. flg. Mehrere dieser Stellen sind auch von Saadja (Em. we-Deot IX 6), sowie von den beiden erwähnten und andern neuern Gelehrten oft unter der nämlichen Auslegung wie von unserem Autor, nämlich durch vergeistigende Erklärung der Worte „Leben“ und „Tod“ als Beweise für das Vorhandenseyn der Unsterblichkeitslehre im A. T. angeführt worden. Die zuletzt angeführte Stelle wurde auch von Jehuda ha-Levi (Kusri I. 115), und nebst der am vorletzten citirten Stelle von Dr. Haneberg a. a. O. als Beleg für die sprüchwörtliche Ausbildung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in der nachmosaischen Zeit unter den Juden angesehen.

***) und zwar zunächst durch Ps. 19, 2. und Nech. 9, 6. Wegen einer auf die Sprache im Innern — das Denken — hinielenden Erklärung ersterer Schriftstelle wird Emma rama in Akedat Jizchak (Frankfurt a. d. O. 1785 Th. I. p. 4 c. 4) citirt, weil Isak Arama mit unseres Autors Erklärung genannten Bibelverses, den auch Maimuni (More Nebuchim II. 5) wie Abraham ben David auffasst, nicht einverstanden ist, ihn vielmehr dahin ausgelegt wissen will, dass die Himmel durch ihre Erhabenheit und Grösse uns zur Lobpreisung Gottes anregen müssen, in welchem Sinne

Nach diesen Theorien über Bewegung, Seele und Himmel, die unserem Autor als nothwendige Propädeutik zur Lehre über die Existenz und Attribute, das Walten Gottes und der Engel erscheinen, geht er zu dieser selbst über.

Bei Charakterisirung der verschiedenen Motive zum Glauben an Gott räumt unser Autor dem bloß auf Tradition beruhenden den geringsten, dem durch den von der Bewegung ausgehenden und auf einen ersten Beweger hinauskommenden Beweis befestigten, den höchsten Rang ein. Dieser Beweis bildet nebst dem auf dem Begriff des Möglichen und Nothwendigen basirenden die Grundlage zur Anerkennung eines nothwendigen absoluten Wesens, das keine Ursache für seine Existenz hat, von dem — da die Bewegung die Vervollkommnung des Bewegtwerdenden ist — alle Dinge ihre Vollkommenheit erhalten.

Hierauf kömmt er zur Unkörperlichkeit und Einheit Gottes. Seine Beweise hiefür sind ganz die in der Schule, der er angehörte, üblichen*), ohne irgendwie etwas Eigenthümliches zu bieten, wesswegen ihre genaue Darstellung nicht erforderlich sein kann. Auf ihren Grund hin erklärt er das Axiom: „die Einheit Gottes ist sein Wesen“ dahin, dass in ihm nicht eine Definition Gottes liegt, sondern dass es nur andeutet, dass, wie sein Wesen, so auch seine Einheit nicht begriffen werden kann, und dass wir den Begriff der Einheit nur unseren Be-

der Vers auch in Jalkut Schimeoni, Raschi, Kimchi, Alscheich, z. St., sowie von Bechai (Chobat ha-Lebab, ed. Fürstenthal II. 5 p. 68 a. u. IX. 5. p. 271 b.) und Jehuda ha-Levi (Kusri II. 56) erklärt wurde.

*) So z. B. bei Farabi; theilweise finden wir jene Beweise auch bei Saadja, der jedoch den vom *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*, auf den unser Autor am meisten Werth legt, nicht bringt. In Bezug auf Form und Inhalt fast ganz gleich mit dieser Parthie des Systems des Abraham ben David ist Bechai's Lehre hierüber (in Chobat ha-Lebabot I. 5—9).

griffen von der absoluten Unvergleichlichkeit zu Grunde legen können, wodurch er zur Lehre von den Attributen Gottes geführt wird.

Die Attribute, die man Gott beilegen kann, ohne irgend einen Pluralitätsbegriff damit zu verbinden, müssen sämtlich negativ sein*), d. h. es kann blos in ihnen angedeutet sein, dass die ihnen entgegengesetzten Eigenschaften Gott nicht zukommen können; ferner sind die Eigenschaften, die man Gott beilegt, nicht essentiell und nicht accidentiell; essentiell können sie desshalb nicht sein, weil das Wesen Gottes nicht erkennbar ist; accidentiell sind sie darum nicht, weil der Begriff von ihm durch nichts erweitert werden kann; sie dienen nur dazu, unseren Vorstellungen von Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt Worte zu geben. Auch muss stets festgehalten werden, dass die Eigenschaften, welche man Gott beilegt, ihm in ganz anderer Weise innewohnen, als dem Menschen. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man Gott viele Attribute vindiciren; am meisten in Betracht zu ziehen sind aber folgende: Gott ist Eins, wahr, ewig lebend, allwissend, wollend, allvermögend. Das Gottes würdigste Attribut ist die Existenz, worin nebst der in der Einheit liegenden Unvergleichlichkeit die übrigen Attribute enthalten sind, denen aber ebenfalls keine Pluralität inhärrt. Der Begriff des Daseins Gottes deutet an, dass er, wie wir bereits erwiesen haben, nicht bewegt wird, nicht nach einem Nichtsein existirt, dass er ewig ist, welches Attribut auf die Negation alles Bewegtwerdens hinauskömmt. Hieraus folgt das Attribut der Wahrheit, das ihm besonders desshalb vor

*) מאמר ב' עקר ג': המאמרים או התארים היותר אמיתיים על האל ית' וית' אמנם הם השלילות Es ist klar, dass unser Autor hier mehr dem Ibn Sina, als dem Aristoteles folgt.

allem Existirenden zukommen muss, weil das Dasein aller Dinge von etwas ausser ihnen Liegenden abhängt, ihnen also etwas Ungewisses, eine blosse Möglichkeit inhärrt, und darum die Aussage von ihrer Existenz nur manchmal wahr ist; der aber, von dem, wie gezeigt, Alles abhängt und der stets existirt, ist der einzig absolut Wahre, wornach also im Attribute der Wahrheit die Negation aller Abhängigkeit von etwas anderem liegt. Lebend muss er deshalb sein, weil sein Dasein das vollkommenste ist, und weit höher steht, als das Dasein der vorzüglichsten mit Leben begabten Wesen, wesswegen auch das Attribut des Lebens auf eine Negation hinauskömmt, nämlich auf die Unvergleichlichkeit. Seine Allwissenheit geht daraus hervor, dass nur das Anhaften des Materiellen das Hinderniss gegen die Erkenntniss ist, er aber, unter allen von der Materie freien Wesen, jedem Materieartigen am entferntesten ist; auch das Attribut der Allwissenheit kömmt sonach auf eine Negation hinaus, nämlich auf seinen Nichtzusammenhang mit der Materie. Die Weglassung des Attributs des Lebens, weil es sich durch die Ponirung der Allwissenheit von selbst verstehe, erklärt unser Autor für unzulässig, indem er überhaupt gegen die metonymische Ausdrucksweise ist *). Das Attribut der Allmacht deducirt er natürlich aus der Schöpfung, die auf einen Urheber unvergleichlicher Macht hinweist. Der freie Wille Gottes, der eine blos natürliche Emanation der Dinge (in einer Weise wie vom Feuer ohne dessen Zuthun das Kochen und Verbrennen ausgeht) von Gott ausschliesst, folgt aus seiner Allwissenheit, wegen welcher es nicht denkbar ist, dass von Gott irgend eine

*) אין בתוארו איתו שהוא יודע די ער שלא נצטרך לתואר איתו בחיות. Abraham ben David zielt hier vermuthlich auf Gazali, der nach Schmölders („Essai sur les ecoles philos. chez les Arabes“ Paris 1842 p. 233) sagt: „la science presuppose la vie“.

unbewusste Thätigkeit kömmt. Sein Wille ist aber gerade das Gegentheil von unserem Willen, denn unser Wille beruht auf dem Verlangen nach einer Sache; jedem Verlangen muss aber in gewisser Beziehung auch ein Bedürfniss inhäiren, was bei Gott nicht denkbar ist *). So wohnen alle erwähnten Eigenschaften Gott in einer ganz andern Weise, als dem Menschen inne. Aus allem diesem wird resultirt, dass es nicht möglich ist, sein Wesen oder irgend eine seiner Eigenschaften vollkommen zu erkennen, wenn auch über der Wirklichkeit ihrer Existenz kein Zweifel obwaltet. Es können in obiger Weise auch ausser den erwähnten Attributen noch manche Gott beigelegt werden, ohne eine Pluralität ihm zu vindiciren, da Negatives keine Vermehrung zur Folge haben kann **), wobei man aber stets zu bedenken hat, dass die in der Bibel sich findenden Ausdrücke, welche auf eine Körperlichkeit oder auf einen Mangel an vollständigem Wissen hindeuten, nur der Volkssprache angepasst, aber nicht wörtlich aufzufassen

*) Wir finden hier bei unserm Autor, der nicht einmal zugibt, den Engeln ein Begehren zu vindiciren, weit mehr Consequenz, als bei Farabi, der (Font. quaest. CV.) Gott العاشق الاول nennt. Ueberhaupt kann Farabi, wie auch Ritter in seiner Geschichte der Philosophie bemerkt, bei dieser Lehre von einem Schwanken zwischen verschiedenen Ansichten nicht freigesprochen werden, indem er l. c., wie unser Autor, erklärt, dass keine Definition Gottes möglich ist, dessen ungeachtet aber dem Absoluten fast dieselben Attribute beilegt, die Abraham ben David aufzählt, ohne jedoch in jenen, wie dieser thut, Negationen nachzuweisen. Auch Saadja hat, wie aus dem II. Abschnitt seines mehr erwähnten Werkes hervorgeht, eine unserem Autor ähnliche Ansicht über die Attribute gehabt, jedoch ist sie in ihm nicht mit der Klarheit und Dialektik durchgeführt, wie hier, was in einer unserm Autor sich annähernden Weise erst beim nächsten Nachfolger Saadja's, bei Bechai (Chob. ha-Leb. I. 10.) der Fall war.

***) מאמר ב' עקר ג' : תאריס רביס לא יחייבו רבוי בעצמותו
כ"ש שהם שלילות ולא יתרבה הרבר בשלילה :

sind. So hat man z. B., wenn bei Gott von Zorn und Wohlgefallen die Rede ist, stets anzunehmen, dass auf die Handlungsweise des Menschen hingedeutet wird; ist nämlich diese gut, so nähert er sich der Gottheit und erhält Belohnung; ist sie schlecht, so entfremdet er sich seinem Schöpfer und wird bestraft *).

Von dieser seiner Ansicht über das Dasein und die Attribute Gottes aus kömmt unser Autor zur Angelologie. In seinen Beweisen für die Existenz der Engel sind ganz die Spuren der arabisch-aristotelischen Philosophie zu erkennen; sie basiren auf der Thätigkeit der vernünftigen Seele, und auf der Himmelsbewegung. In ersterer liegt nämlich, wie gezeigt, das vernünftige Erkennen zuerst der Möglichkeit, dann der Wirklichkeit nach; der Uebergang von Möglichkeit zur Wirklichkeit ist eine Bewegung; es muss also das allmälige Gelangen der menschlichen Seele von der Unwissenheit zum höchsten Wissen, von einem bewegenden Wesen bewirkt werden, das die Bewegung (womit hier der Verstand bezeichnet ist) nicht anderswoher erhält, sondern in welchem der Verstand ursprünglich der Wirklichkeit nach liegt. Da nun die vernünftige Seele kein Körper und keine körperliche Kraft ist, so kann das sie Bewegende nicht eine Sphäre und nicht die Seele einer Sphäre sein; denn die Sphäre ist ein Körper, und ihre Seele etwas einen Körper Bewegendes; das die vernünftige Seele Bewegende muss also ein einfaches, rein geistiges Wesen sein; nicht wie Ibn Gebirol meint, der die Engel für Wesen hält, die aus Form und Materie zusammengesetzt sind **); jenes Wesen nennt man „thätigen

*) Wie unser Autor weiter die Anthropomorphismen materieller und moralischer Art auffasst, kann erst nach Darstellung seiner Ansichten über die Engel und das Verhältniss Gottes zur Welt gezeigt werden.

***) Vom Standpunkte, aus dem, wie oben Seite 20 gezeigt, unser Autor Ibn Gebirol's Begriff von der ersten Materie auffasste, ist

Verstand“, weil sie in der menschlichen Seele eine Thätigkeit hervorbringt, wodurch diese von Möglichkeit zu Wirklichkeit, zum thätigen Verstand wird*).

In ähnlicher Weise wird durch die Bewegung der Himmel auf die Existenz separater Intelligenzen geschlossen, indem die Bewegung der Planeten von Osten nach der Mitte des Himmels u. dgl., mit den Bewegungen der Menschen von einem Orte zum andern verglichen werden, da die Bewegung der Himmelskörper eine voluntäre ist; durch diese Bewegung gelangen die Himmel — da ein Körper, wenn er an einem Orte der Wirklichkeit nach ist, am andern blos der Möglichkeit nach sein kann — von Möglichkeit zur Wirklichkeit — vom Mangelhaften zum Vollkommenen. Diese Bewegung der Himmel, welche (weil materieller Natur) die ersten Wesen im Universum sind, denen ein Mangel inhärrt, muss von Wesen herkommen, denen die Vollkommenheit stets der Wirklichkeit nach innewohnt**). Die Himmel werden im Begehren, diesen Wesen, deren Vollkommenheit sie wahrnehmen, ähnlich zu werden, bewegt, ohne dass dabei, wie Ibn Gebirol meint, jene begehrten Wesen dabei irgendwie begehren oder bewegt werden; denn wäre letzteres der Fall, so müsste die Bewegung im Kreise herumlaufen, was un-

diese Kritik gegen denselben ganz erklärlich; halten wir aber Ibn Gebirol's Ansicht fest, nach der die erste Materie nur das bezeichnet, was das Vermögen hat, zu allem bestimmt zu werden (abgesehen von aller Körperlichkeit), so müssen wir die hier gerügte Ansicht in ihrem vollen Rechte finden.

*) מאמר ב' עקר ר' פרק א' : ויקרא מוצר שיפעל בשכל האנושי
פעולה מוציאה מן הכח אל הפועל שכל הפועל :

**) Dass den Engeln auch nach der Meinung des Abraham ben David wie Farabi's u. A. in gewisser Beziehung etwas Potentielles inhärrt, steht dieser Ansicht gar nicht entgegen, da jenes Potentielle nur darin liegt, dass sie geschaffen sind, ihre Vollkommenheit nach ihrer Erschaffung aber nicht beeinträchtigen kann.

möglich ist. Das Verlangen, jenen Wesen zu gleichen, wird durch die den Seelen der Himmel von jenem geistigen Wesen zukommende Spuren verursacht; es gibt also einfache Wesen, die sich zu den Körpern der Himmel verhalten, wie die menschlichen Seelen zum menschlichen Körper; ferner solche einfache Wesen, die sich zu den Seelen der Himmel verhalten, wie der thätige Verstand zu den Seelen der Menschen. Von den Wesen beider Arten müssen wenigstens so viele existiren, als es Himmel gibt; es kann aber solcher unbewegter Beweger noch mehr geben, was dem Satze: „der erste Unbewegte ist Einer“ gar nicht widerspricht, da Gott die absolute Einheit nicht als einem Nichtbewegtwerdenden, sondern als einem Ersten zukömmt *).

Nachdem unser Autor bis jetzt die Existenz Gottes und geistiger Mittelwesen zu constatiren suchte; nachdem er in seiner Lehre von den Attributen seine Begriffe von Gott niederlegte, musste es ihm natürlich auch darum zu thun sein, das Verhältniss Gottes zu den Geschöpfen (wenn man sich dieses Ausdrucks in gewissem Sinne bedienen darf) und dieser unter sich selbst zu erkennen, was uns zunächst auf seine Lehre von der Welterschöpfung führt.

Hier schwankt unser Autor zwischen verschiedenen Ansichten, und zwar zwischen der aristotelischen Schöpfungstheorie, die Gott in unmittelbaren Rapport mit dem Universum setzt, und zwischen der neuplatonischen, die nur eine durch Mittelwesen vor sich gegangenen Schöpfung mit der Einheit Gottes vereinigen zu können angibt. So vindicirt er in seiner Lehre über Form und Materie Gott die unmittelbare Schöpfung von Form und Materie **),

מאמר ב' עקר ד' פרק ב' : המניע הראשון אישר לא יתנועע *)
 הוא אחר וזה האחרות שב אל הראשון לא אל אישר לא יתנועע :

מאמר א' פרק ב' : נאמן שהאל ית' בראו (החומר הראשון) **)
 ראשונה כמו שכל אומן יכין תהלה חומר אומנתו . . . אחר כן

während er in seiner Lehre über die Ordnung des Existirenden, wo er die Schöpfungstheorie Farabi's (Font. quaest. C. VI—X) fast wörtlich anführt, sich für die Nothwendigkeit der Annahme einer Schöpfung durch Mittelwesen erklärt, wenn er auch gerade nicht der spiritualistischen Emanationslehre der arabischen Aristoteliker, vollkommen beitreten zu können angibt*), da ihm diese so wenig das Gepräge der Evidenz zu tragen scheinen, als ihre Falschheit zu erweisen ist, weil man seiner Ansicht nach hierüber sich keine vollkommene Gewissheit zu verschaffen vermag. Dieses Schwankens war sich indessen Abraham ben David recht wohl bewusst, was besonders aus seinem auf der Bewegung der obersten Sphäre, welche eine grosse Macht hat, basirten Beweise der Allmacht Gottes hervorgeht, wo er es dahin gestellt sein lässt, ob zwischen Gott und der obersten Sphäre ein von Gott emanirtes Mittelwesen liegt oder nicht, da jedenfalls Gott die höchste Macht haben muss **). Am allerdeutlichsten jedoch geht

הקנה האל ית' לחומר צורת גשם תחלה Diesem Ausspruche unseres Autors liegt unverkennbar die aristotelische Idee von Gott — als einem *νοῦς ποιητικὸς* — zu Grunde, wenn auch in diesen Worten eine wesentliche Abweichung von Aristoteles liegt, da sich nämlich unser Autor, nicht wie dieser und seine Verehrer unter den Arabern, für die Ewigkeit, sondern entschieden für das Entstandensein der Materie in der Zeit erklärt gleich den meisten jüdischen Religionsphilosophen.

מאמר ב' עקר ד' פרק ג' : מאחר שכבר התבאר בכתובים סרור המציאות והשתלשלות הסבות והמסובבים . . . אשנא אנחנו מסופקים בכל מה שאמרו בסכת זה הסרר כאמרם שהיוצא תחלה יוצאה ראשונה מן האל ית' הוא להיות נושכיל עצמותו וישכיל הראשון וכו'

מאמר ב' עקר ג' : אם הי' האל ית' זית' הוא מניע הגלגל העליון ראשונה רצוני שהוא ית' המניע הראשון לו ואין ביניהם אמצעי הנה האל ית' וית' הוא בעל היכולת העצום ואם הי' ביניהם אמצעי רצוני שישפע מהאל ית' טלאך הוא בעל זה היכולת העצום הנה יכולת האל ית' למעלה מזה יכולת העצום :

sein Zweifel hervor aus einer andern Stelle, wo er sagt, dass die Schöpfung der Welt jedenfalls als von Gott ausgegangen gedacht werden muss, sei es unmittelbar oder mittelbar *). Mit Entschiedenheit aber führt er den Ursprung der in der Welt sich stets erneuernden Dinge — betreffen sie nun Menschen oder andere Geschöpfe — direct auf die Engel und nur mittelbar auf Gott zurück, nach dessen Willen die Mittelwesen, unter denen es verschiedene Abstufungen gibt, die Formen (Accidenzen) auf die Dinge emaniren lassen, und zwar vermittelt der Planeten **). Unter den Himmeln befinden sich die Elemente (die Sphären der Elemente sind nämlich Ausflüsse der niedrigsten himmlischen Sphäre); die Existenz der ihnen gemeinschaftlichen Materie kömmt von der rech-

*) מאמר ב' עקר ו' פרק א' : מאמר הכתוב כי ששת ימים וזה רבו לא יסופר בו על השניים וכן אנכי ה' אלהיך אמנם הוא ספור מן הראשון לפי שזה וזולתו מן השמים והארץ ישוב אליו אם ככוונה ראשונה ואם השתלשלות. Auch Saadja erklärt in *Emunot we-Deot* I. 50. die Nachweisung des Wie der Schöpfung für unmöglich. Ibn Gebirol entscheidet sich für die Emanationstheorie, wenn er (nach *More ha-More* S. 94.) sagt: הבריאה תרומה כנביעת המים נהמקור; im Talmud und den Midraschim finden wir ebenfalls Schwankungen in Bezug auf diese Lehre. So heisst es (um für jede der beiden Ansichten eine bezeichnende Stelle anzuführen) *Midrasch rab. Th. I. 1. f. 3 b.* und *Jalkut Schim. II. 322. f. 51 b.*: „Die Engel sind keinesfalls am ersten Tage erschaffen worden, damit man nicht sagen könne, Gott hätte bei der Weltausgestaltung irgend einen Gehilfen gehabt,“ was also auf eine unmittelbare Schöpfung durch Gott hinweist. Hingegen heisst es: *Sanhedrin f. 38 b.* „Gott schafft nichts, ohne sich mit seiner nächsten Umgebung zu berathen,“ (nämlich mit den höchsten Engeln,) auf welche für eine Schöpfung durch Mittelwesen sich aussprechende Stelle wohl Ibn Esra sich stützt, wenn er *1. B. M. 1, 1.* sagt: „Gott schafft nur durch seine Engel.“

**) Ueber die Ansicht der Talmudisten vom Einflusse Gottes auf das Weltenleben, vergl. Joël: „die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verh. z. allgem. jüd. Theol.“ (Lpz. 1849. S. 180 flg.)

ten Sphäre und die Existenz der Formen vom Planetengürtel; alle in der Welt vorhandenen Dinge aber stehen mit ihren Anfängen und zuletzt mit dem Urheber des Ganzen in einer gewissen Verbindung, da die Planetenbewegungen nicht selbstständig die Formen ertheilen, sondern nur Instrumente der Formgebung sind, denn wenn dem nicht so wäre, gäbe es wegen deren steter Abwechslung keine Art und keine Gattung, die Menschen wären nicht von Einem Schlage, sondern nur von der zufälligen Schöpfung des Augenblicks abhängig, u. dgl. Die Thätigkeit der Planetensphäre ist eine doppelte: nämlich, vor der Existenz des zu Bildenden dieses zur Aufnahme der (Gattungs-) Form geeignet zu machen, und sodann, dem bereits Gebildeten einzelne Accidensen anzuschaffen, wodurch einerseits die Formen der Gattungen sich stets gleich bleiben, anderseits ein Individuum keinem andern vollkommen gleich. Die Vielheit der Formen, welche jenes separate, die Formen ertheilende Wesen erkennt, inferirt diesem keine Pluralität, wie Ibn Gebirol meinte, welcher behauptete, dass der Verstand, weil er alle Dinge wahrnimmt, von allen Dingen zusammengesetzt sein müsse; dem ist aber nicht so; sondern die Sache verhält sich nach der Ansicht der Philosophen, welche dahin geht, dass nicht das Erkennende mit dem Objecte des Erkennens identisch sein muss; das Vorhandensein der Formen im Verstande des Formengebenden genügt zu ihrer Verbindung mit der Materie und unterscheidet sich von ihrem Dasein im menschlichen Verstande dadurch, dass es ihr wirkliches Gelangen zur Materie bedingt, während letzteres nur verursacht, dass sie der Mensch, der ein Mikrokosmos ist, sich vorstellt.

Nach diesen ganz wieder unter dem Einflusse der arabischen Aristoteliker stehenden Erörterung über die sublunäre Welt behandelt unser Autor weiter die Func-

tionen der Engel, wobei er allerdings mehr auf positiv-religiösem, als rein philosophischem Gebiete sich bewegt, aber doch seine Geistesverwandtschaft mit den „Philosophen“ und insbesondere dem Ibn Sina nicht verkennen lässt. Er gibt an, dass die Engel nach dem Willen Gottes Einzelne manchmal vom Unglücke schützen oder es ihnen erleichtern; manche von ihnen sind eigens für die Leitung gewisser Völker bestimmt, wie Einer für die jüdische, Einer für die griechische und Einer für die persische Nation *). Jene Engel, durch deren Einfluss die Dinge mehr in der Materie, als in der Form bestehen, können böse Engel genannt werden; ferner sind jene Handlungen der verstandlosen Geschöpfe, welche auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sind, als Verhängnisse der Engel anzusehen; so gibt es einen Engel, der auf den Begattungstrieb, und einen der auf die instinktmässige Elternliebe bei den Thieren influirt; auch die Einhaltung der Gattungsordnung bei den Pflanzen kömmt von jenen Wesen. Alle Erscheinungen in der Welt weisen auf die Nothwendigkeit hin, ihnen einen Antheil an der Weltregierung zu vindiciren, der ihnen von Gott gegeben wurde **).

*) Hier stützt sich unser Autor wahrscheinlich auf Dan. 10, 20, 21. Vergl. hierüber Wessely's Ruach Chen f. 89. b.

**) In Emunot we-Deot vermissen wir eine Angelologie. Es scheint jedoch unser Autor hier sich an die talmudische Lehre grösstentheils gehalten zu haben, wenn er auch noch weniger ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Weltereignisse zugibt, als es im Talmud geschieht, in welchem wegen seiner phantasiereichen, der Metapher stark anhängenden Sprachweise nicht eine so strenge Scheidung zwischen dem, was von Gott unmittelbar ausgeht und dem, was er durch seine Engel vollführen lässt, anzutreffen ist. So heisst es Pesachim f. 118 a.: „Als Nimrod den Abraham in den Kalkofen werfen liess, sagte Gabriel zu Gott: ich will den Kalkofen ablöschen und den Frommen retten; hierauf sagte Gott: Ich bin allein in meiner Welt und er ist allein in seiner Welt, und dem Einzelstehenden ziemt es, den Ein-

Da jeder Engel mittelst der Planeten nur nach dem Befehle Gottes wirken kann, so ist es nicht möglich, dass hiedurch ein wirklicher Schaden entsteht, und kann auch das durch diese Verhängte unter gewissen Umständen wieder aufgehoben werden*). Die Engel sind auch die Ver-

zelstehenden zu retten; da Gott den Lohn keines Geschöpfes vorenthält, sagte er zu ihm (zu Gabriel): Du wirst das Glück haben, drei seiner (Abraham's) Nachkommen zu retten, und als Nebukadnezar die drei Jünglinge in den Feuerofen werfen liess, wollte Jurkami, der Fürst des Hagels sie retten. Hierauf sagte Gabriel: Es ist nicht der Grösse Gottes gemäss, dass du der Fürst des Hagels, rettest, denn Jeder weiss, dass Wasser Feuer löscht, sondern ich, der Fürst des Feuers will den Ofen erkälten, wodurch ein Wunder im Wunder geschieht. Nach Midrasch Ber. rab. 44 war R. Elieser b. Jakob mit den Rabbanan über die Errettung Abrahams in Streit: Ersterer vindicirte dieselbe dem Engel Michael, letztere Gott unmittelbar. Ueber die biblische Engellehre vergl. Dr. Lewysohn's Aufsatz im L. B. d. O. 1850. Nr. 23.

- *) Auch diese Frage behandelt unser Autor in talmudischem Sinne. Vergl. hierüber besonders Schabbath f. 156 a. b., wo über den Einfluss, den der Tag, an welchem, oder der Sphäre, in welcher man geboren wurde, auf das Leben übt, gesprochen, aber aus mehreren Beispielen geschlossen wird, dass Israel nicht unter dem Einflusse der Gestirne, sondern unter der Leitung Gottes steht, welche Stelle in Wessely's Ruach Chen f. 38 b. flg. eine treffliche Erklärung fand, nach welcher die in ihr ausgesprochene Exklusivität nicht wörtlich zu nehmen ist, sondern andeutet, dass die Schicksale dessen, der sich blos an die Naturgesetze hält, nur das beobachtet, was ihm gutdünkt, auch blos von den Naturgesetzen abhängig gemacht werden; dass hingegen Jeder, welcher unbedingten Gehorsam gegen Gott hegt, sich nicht nach den Ursachen des Gesetzes, sondern nach dem Befehle des höchsten Gesetzgebers richtet, von diesem zur Belohnung hiefür nicht unter die Naturnothwendigkeit gestellt, sondern unmittelbar des göttlichen Beistandes gewürdigt wird, durch welchen die Naturgesetze zum Heile des wahrhaft Religiösen manchmal abgeändert werden. Weil in den Worten נְעִישָׁה וְנִשְׁמָע 2. B. M. 24, 7. von Israel zuerst die unbedingte Unterwerfung unter dem Willen Gottes mit Entschiedenheit ausgesprochen wurde, und der Glaube an eine über die menschliche Vernunft

mittler, durch welche einem Menschen göttliche Visionen werden, sowie sie auch manchmal Gestalten schaffen, in denen sie den Auserwählten erscheinen, was uns zur Lehre von der Prophetie führt, bei welcher Abraham ben David in dem die Grundlage bildenden psychologischen Theile dem Gazali, in dem religiös-praktischen Theile dem Saadja ganz folgt.

Wie die Seele vom thätigen Verstande den Schlüssel zu den Wissenschaften erhält, so wird sie nach grösserer Erstarkung durch ihn auch in verborgene zukünftige Dinge eingeführt, und zwar zunächst in den Träumen, bei welchen Verstand und Einbildungskraft thätig sind; durch die überwiegende Herrschaft des Verstandes wird die Seele geeignet, das in Bildern ihr mitgetheilte Verborgene aufzunehmen. Hat die vernünftige Seele die Einbildungskraft, welche als Hemmniss zwischen der Denkkraft und dem Gegenstande, der offenbart werden soll, dasteht, bereits überwunden, so gelangt letzterer ohne Verhüllung durch Bilder zu der der Prophetie gewürdigten Person. Es gibt auch manche Menschen, deren Seele eine solche Kraft hat, dass sie die Sinneswahrnehmung nicht von der Erkenntniss verborgener Dinge abhält, wodurch der Mensch von der Fähigkeit, im Schlafe die Zukunft wahrzunehmen, zur Fähigkeit, sie auch im wachenden Zustande zu erfahren, gelangt. In der Prophetie bei wachendem Zustande gibt es mehrere Abstufungen, die alle von der Gnade Gottes abhängig sind, der überhaupt jede Offenbarung zuzuschreiben ist, und durch welche jene, die den Willen

stehende Autorität das Princip des Mosaismus ist, das sich später in jeder positiven Religion Anerkennung verschaffen musste, konnte im Talmud füglich Israel als Repräsentant der eine Autorität Anerkennenden aufgeführt werden. Ebenso geht noch aus vielen Talmudstellen, wie z. B. aus einer Erzählung in Baba batra f 11 a. hervor, dass nach Ansicht der Talmudisten das verhängte Unglück nach Verdienst konnte abgeändert werden.

Gottes allen Menschen mitzutheilen berufen sind, die Kraft erhalten, auf die Schicksale der Menschen nach deren Verdienst einzuwirken, Veränderungen an den vorhandenen Naturdingen vorzunehmen und überhaupt oft die Functionen der Engel auszuüben. Zur Erlangung dieses höchsten Grades, den die Menschen erreichen können, ist anhaltendes Studium und die Nachahmung der guten Sitten vortrefflicher Männer, wie Rechtschaffenheit und Bescheidenheit und insbesondere Wahrheitsliebe, unerlässlich, denn zwischen Gott und Lügern kann keinerlei Art von Verbindung bestehen, weil sein Wissen sein Wesen ist, worüber die Philosophen und Motakallimun übereinstimmen. Eben darum aber, weil seinem Wesen nichts hinzukömmt, kann auch sein Wissen, das sich in seinem Willen manifestirt, in Nichts verändert werden; es müssen also auch die in seiner Offenbarung gegebenen Gesetze ewige Bedeutung haben, was in Bezug auf die Vernunft- und Societätsgesetze allgemein anerkannt ist, denn diese müssen unter allen Menschen, ja sogar unter Räubern Geltung haben, da ohne sie ihre ganze Existenz gefährdet ist; in Bezug auf die Cermonialgesetze aber herrscht Meinungsverschiedenheit, bei deren Anführung unser Autor die von Christen und Muhammedanern gemachten Einwürfe gegen die fort-dauernde Verbindlichkeit des Gesetzes sowohl durch Beweise aus der Bibel, als auch durch Darstellung der Integrität des Kanons widerlegt *).

Auf seine Angelologie stützt unser Autor ferner die Erklärung der in der Bibel vorkommenden Hamonymen, indem er nachweist, dass sämtliche in der heil. Schrift

*) Insbesondere wird hier nachgewiesen, dass die noch nicht erfolgte Ankunft des Messias mit den im A. T. liegenden Verheissungen nicht im Widerspruch stehe und — wie bei Saadja (Emunot we-Deot III. 26.) — die bekannte (auch in Abulpharags Spec. hist. Arabum ed. Poc. sich findende) bei den Muhammedanern übliche Auslegung vom 5. B. M. 33. 2. widerlegt.

sich findenden Gottesnamen (auch das Tetragrammaton) manchmal auf nicht göttliche Wesen zu beziehen sind*), wodurch einzig und allein es ihm möglich scheint, sämtliche — sowohl materielle als moralische — Antropomorphismen von Gott abzuwenden. Ferner bemerkt er, dass Stellen wie וַיִּדְבֶּר ה' , וַיִּזְרַח אַף ה' nicht ohne Umschreibung „Gott sprach“, „Gott zürnte“, übersetzt werden sollten, sondern in der Weise des Onkelos: „es ist ein Befehl oder ein Zorn von Gott (durch Vermittlung eines Engels) ausgegangen“. So übersetzen die Christen derartige Stellen nicht mit „Gott sprach“ u. s. w., sondern „der Herr (dominus)“ u. s. w., wie auch die Muhammedaner nie sagen, dass Gott mit dem Propheten spricht oder ihnen erscheint, sondern ein Wesen, das sie Gabriel oder den „treuen Geist“ (الروح الامين) nennen. Sämtliche Homonymen erklärt unser Autor nicht für Attribute Gottes, sondern nur für Attribute der ihm emanirten Wesen, und auch dieser nur insofern sie auf die Anfänge der Körperbewegungen influiren, nicht insofern sie rein geistige Wesen sind. Durch Festhaltung dieses Princip's macht unserm Autor die Abwendung aller Anthropomorphismen von Gott nicht die mindeste Schwierigkeit. Sehr bezeichnend für seine Ansichten in dieser Beziehung ist seine Erklärung einer Stelle, die allen Exegeten so viele Mühe verursachte, nämlich 2. B. M. 33, 12—23, woselbst nach

*) Diese Behauptung stützt unser Autor insbesondere auf Bibelstellen wie 1. B. M. 19, 24., in Bezug auf welchen Vers er dessen Erklärung im Talmud (Sanhedrin f. 38 b.) citirt, nach welcher das daselbst stehende Tetragrammaton der Engel Metatron bezeichnet, wobei Abraham ben David die bereits oben S. 9 erwähnte Bemerkung macht: „Die Worte unserer Weisen sind bei uns angenommen, wie die Worte der Propheten;“ ferner beruft er sich auf Richt. 6, 12., woselbst das am zweiten allein stehende Tetragrammaton mit dem מלאך ה' seiner Ansicht nach identisch ist.

seiner Ansicht von Gott gar nicht die Rede ist, sondern das Tetragrammaton jenen Engel bezeichnet, der mit der Oberleitung des israelitischen Volkes beauftragt ist (המלאך), mit welchem allein die Unterredung des Moses geschah; diesen und den unmittelbar von ihm emanirten Engel bezeichne das Wort שנים, während אחרים auf jene Engel geht, welche unter dem vom ממתה direct emanirten stehen *). Eine solche Erklärungsweise scheint ihm für alle derartige Anthropopathien nothwendig. Hiebei tadelt er auch die LXX Uebersetzer, dass sie 1. B. M. 1, 26 dem Texte nicht treu blieben, indem sie „im Bilde und in der Aehnlichkeit“ übersetzten, wahrscheinlich aus Furcht, dass durch die treue Uebersetzung Gott etwas Körperliches vindicirt würde, was aber nicht der Fall ist, da צלם nicht nur Körperliches, sondern auch Geistiges andeutet, und aus רמת kein Gleichstehen des Menschen mit Gott oder den Engeln hervorgeht, sondern nur eine Aehnlichkeit in gewisser Beziehung **).

*) Wie sehr diese Interpretation von den unter sich ebenfalls divergirenden Auslegungen jener Stelle Seitens anderer Commentatoren abweicht, erhellt, wenn man vergleicht Jalkut Schimeoni Th. I. 395 und 396, Emnot we-Deot II. 44, Kusri IV. 3, More Nebuchim I. 54, Ez Chajim C. 56, Akedat Jizchak Th. 70. f. 89 a. und die übrigen Commentare z. St.

***) Nach Angabe des Abraham ben David müssten die LXX καὶ ἐξόρα καὶ κατ' ὁμοίωσιν übersetzt haben, welche Lesart wir aber in keiner der gedruckten Uebersetzungen der LXX gefunden haben; dass jedoch unser Autor eine solche Lesart vor Augen gehabt haben mag, geht daraus hervor, dass in allen Uebersetzungen der LXX ἡμετέραν nur Einmal steht, und zwar ohne einen bestimmten Platz zu haben, manchmal nach ἐξόρα, manchmal nach ὁμοίωσιν (einer in der neuesten Septuaginta-Ausgabe sich findenden Variante zufolge). Vergl. über diese Stelle Emnot we-Deot II. 29, Kusri IV. 15, More Nebuchim I. 1, Ez Chajim c. 22. Herder, „vom Geist der Ebr. Poesie“ (Lpz. 1787. Th. I S. 208). Thiersch's Aesthetik (Berlin 1846. §. 7. S. 41). und die Commentare z. St.

Auf dasjenige, was unser Autor bis jetzt über Gott, Welt, das Verhältniss Gottes zu dieser sagte, basirt er nun seine Lehre über den Ursprung des Bösen in physischer und moralischer Beziehung und über die Willensfreiheit.

Alles Böse entsteht nur in Folge des an den Dingen haftenden Möglichen — Materiellen. Von Gott kann das Böse nicht ausgehen, denn wäre diess der Fall, so könnte nicht das Gute von ihm ausgehen, weil er ohne irgend eine Zusammensetzung — das absolut Einfache ist. Unser Autor begründet seine Behauptung, dass von Gott nichts Böses ausgeht, weiter durch den Nachweis, dass alles von Natur existirende Böse nur eine Privation ist, wesswegen man also nicht sagen kann: es ist von Gott geschaffen, da am Mangelhaften als einem Nichtseienden keine Handlung Gottes erkennbar ist. Das im Verhältnisse zu dem vielen Guten nur in geringem Maasse existirende Böse ist zur Weltordnung nothwendig, da sonst alle Dinge auf einer gleichen, und zwar der höchsten Stufe stehen müssten, wobei die Vollkommenheit Gottes nicht in dem Maasse erkennbar wäre, in welchem sie es dadurch ist, dass sie den existirenden Dingen nach einer gewissen Stufenreihe in einem grösseren oder minder grossen Maasse das Gute anschuf, worauf allein die beständige Vorherrschaft des Guten die ganze Schöpfung hindurch beruht*), was an

*) Wir erblicken hier ganz Farabi's Auffassung des Bösen Font. quaest. C. XXII., woselbst sich dieser in folgender Weise ausspricht:

والشور الواملة الى الكاينات الفاسدات وتلك الشرور
 محمودة على طريق العرض ان لو لم يكن تلك
 الشرور لم يكن الخيران الكثيرة دائمة وان فات
 الخير الكثير الذى يصل الى ذلك الشئ لاجل اليسير
 من الشر الذى لا بد منه كان الشر حبيذ الكثير
 والسلام

vielen Beispielen gezeigt wird, von denen wir aber nur das letzte anführen wollen, sowohl weil es geeignet ist, über die physiologische und psychologische Anschauungsweise unseres Autors ein kleines Licht zu verbreiten, als auch weil dieser sich seiner wahrscheinlich als einen Uebergang bildend zur Lehre, derenthalb er sein philosophisches Werk verfasst zu haben angibt — nämlich der Willensfreiheit — bedient hat. Bemerken wir nämlich einen Menschen, welcher sündigt in Folge der übergrossen Hitze der Materie, aus der er entstanden, habe nun diese Hitze im Saamenergusse bei der Begattung oder bei der Ausbildung des Embryo im Mutterleibe oder in beiden zusammen ihren Ursprung, und sind wir dann zur Annahme berechtigt, dass in Folge dieser Hitze, die sich übermässig in seinem Herzen concentrirt, er Leidenschaften bekommt, welche nur in der Natur der wilden Thiere liegen, so können wir nicht mit Recht sagen, dass keine wilden Thiere hätten erschaffen werden sollen, weil dadurch wiederum ein Mangel in der Schöpfung wäre; ebenso gibt es Manchen, der wegen des Mangels an Hitze bei seiner Erzeugung oder embryonischen Ausbildung ein zu kaltes Herz bekommt, wodurch er ebenfalls zu einem Thiere herabsinkt, das gar nichts zu erkennen vermag, das Gute nicht für gut, das Schlimme nicht für schlimm beurtheilen kann *);

*) Auch im Talmud finden sich mit dieser Ansicht des Abraham ben David manche Berührungspunkte, da in ihm ebenfalls der Beschaffenheit der Eltern ein grosser Einfluss auf den physischen und intellectuellen Zustand der Kinder zugeschrieben wird, wenn auch der Einfluss der Eltern auf die eigentlich moralische Beschaffenheit des Kindes (wie bei unserm Autor) in den betreffenden Hauptstellen nicht ausgesprochen ist. Vergl. Ediot II. 9. Nidda f. 31 a., 'ג'שותפין יש לאדם רבו'; am bezeichnendsten ist aber eine Stelle in Nidda f. 16, 6., woselbst es heisst: „Der über die Schwangerschaft gesetzte Engel . . . nimmt den semen, stellt ihn vor Gott hin und spricht: Herr des Weltalls! Was soll aus diesem semen werden? Ein Starker oder ein Schwacher? ein

darob darf man aber auch nicht die Existenz derartiger Thiere verwünschen, da es nothwendig in der Ordnung der Dinge ein gutes und ein schlechtes Extrem geben muss, zwischen welchen beiden Extremen die Mittelstufen zu liegen haben. Uebrigens hat Gott selbst, um dem Menschen Gelegenheit zu geben, diesen üblen Eigenschaften entgegenzutreten, Männer aufgestellt, welche von ihnen ganz rein waren, und die göttlichen Gebote und Warnungen den Menschen kund thaten. Es ist also den Menschen, welche von jenen moralischen Uebeln etwas ergriffen sind, möglich, sich von ihnen frei zu machen, denn sonst hätte Gott etwas Unmögliches geboten; es ist aber ebenso wenig nothwendig, dass der Mensch dem in seiner Materie liegenden Bösen entgengetrete, denn sonst hätte Gott es nicht zu gebieten brauchen, sowenig als es erforderlich war, das zum Leben unerlässliche Athmen zu befehlen, sondern das Ueberwinden des Bösen ist etwas in der Möglichkeit Liegendes; dem wie Gott bei der Schöpfung manche Eigenschaften schuf, die manchen Dingen nothwendig inhäriren, manchen Dingen aber gar nie zukommen können, wie das Denkvermögen, das im Menschen nothwendig, im Steine aber unmöglich sich befindet, so schuf er auch manche Dinge, denen gewisse Eigenschaften nur möglicher Weise zukommen; diess inferirt aber seinem Wissen keinen Mangel; denn es gibt zweierlei Arten von Möglichkeiten. Es kann uns nämlich in Folge unseres beschränkten Wissens etwas als möglich erscheinen, wie z. B. ein Mensch wegen seiner Entfernung von dem andern nicht wissen kann, ob dieser lebt oder nicht; sondern beide Fälle stehen in seinen Gedanken auf gleicher Stufe

Weiser oder ein Thor? ein Reicher oder ein Armer? Ob er aber ein Bösewicht oder ein Tugendhafter werden soll, davon spricht er nichts nach der Lehre des R. Chanina, welcher sagte: „Alles ist in Gotteshand ausser Gottesfurcht.“

der Möglichkeit, obgleich in der Wirklichkeit nur Einer von ihnen stattfinden kann; etwas dieser Art auf Unwissenheit beruhendes Mögliche gibt es bei Gott nicht, sondern er weiss genau, welcher der beiden Fälle wirklich stattfindet; nun gibt es aber eine andere Art von Möglichkeit, nämlich jenes Mögliche, welches Gott als solches ponirt hat, indem er es als die beiden einander entgegengesetzten Möglichkeiten in sich tragend schuf, von denen die eine eben so wie die andere sich manifestiren kann; darum kann man nicht sagen, Gott wisse das Mögliche nicht; denn wie sollte er es nicht wissen? er hat es ja als solches geschaffen! Fragt man nun weiter: Kennt Gott nicht jedes in der Zukunft sich zutragende Verhältniss? so antworten wir, dass das Nichtkennen ähnlicher Dinge (die Gott selbs als bloß mögliche geschaffen) keine Unwissenheit ist*); wer diess als eine Unwissenheit erklärt, der will behaupten, dass alle Dinge nothwendig oder unmöglich sein müssen, dass also Gott nichts schuf, wovon die eine Möglichkeit eben wie die andere ihr entgegengesetzte eintreten kann; hiemit wäre aber der Ruin dieser und der zukünftigen Welt verbunden, denn der Mensch würde umsonst arbeiten, und vor Schaden sich hüten, da dann ja schon voraus bestimmt wäre, was aus ihm werden soll; er würde auch umsonst zu Gott beten, da ja schon Glück oder Unglück für ihn verhängt wäre. Es ist aber gewiss, dass es sich nicht so verhält, sondern dass Gott manche Möglichkeiten als solche schuf und sie wie

*) מאמר ב' עקר ו' פרק ב' : אמנם האפשר השני אשר הוא אפשר מפני שהוא ית' שמו אפשר וברא אותו סובל השני הארים ההפכיים אם זה ואם זה איך שהזמן הנה כמו זה אין להרחיק מהאל ית' שירעהו אפשרי ואך לא והוא ברא איתו אפשרי ואם יתעקש מתעקש ויאמר האם יוכל האל ית' מה יהו' אחרית ענינו אמרנו אין זה סכלות :

das Nothwendige und Unmögliche als Möglichkeiten erkennt; diess kömmt daher, weil nicht alle Ursachen unmittelbar von ihm als in erster Absicht liegend, herrühren, sondern manche kommen von ihm als in erster Absicht liegend, und zwar jene, in Bezug auf welche die Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit der Manifestation ihrer Eigenschaften in vollem Umfange in seinem Wissen liegt; manche Ursachen sind aber nach dem Willen Gottes der Natur überlassen, welche dem, der sich zu ihnen verhält, wie es sich ziemt, nützen, dem aber, der sie missbraucht, schaden. Es gibt also viererlei Ursachen in der Welt: 1) in der ursprünglichen Absicht Gottes liegende, 2) natürliche, 3) accidentielle, 4) auf menschlicher Wahl beruhende. Durch die freie Wahl kann der Mensch sich vor dem durch accidentielle Ursachen manchmal entstehenden Schaden hüten; so gibt es unter den Menschen vielfache Unterschiede in accidentieller Beziehung, denn es existiren Manche, denen gar nichts Böses anhaftet, bei denen also keine Ueberwindung nothwendig ist, Manche, die so entfernt sind vom Guten, dass der Versuch der Besserung kaum nützt; zwischen diesen beiden gibt es viele, dem einen oder andern Extrem mehr oder weniger sich annähernde Mittelstufen*), zu denen nach Umständen mehr oder weniger Besserung angewendet werden muss. Wer nun das in ihm liegende Gute zu überwältigen sucht, der macht sich des Lohnes würdig, steigt auf eine immer höhere Stufe, da seinem guten Streben auch die göttliche Vorsehung zu Hilfe kömmt; wer aber in entgegengesetzter Weise handelt, wird immer mehr sinken, und der gött-

*) מאמר ב' עקר ו' פרק ב' : מדרגות האנשים ג"כ מתחלפות
 כי מהם מי שאין רע בו ואיננו צריך אל התנגר ומהם מקבילו
 Wir erkennen hier
 והוא מי שהוא בקצה המרוחק מהטוב :
 wiederum ganz den Einfluss Ibn Sina's auf Abraham ben David.

lichen Gnade verlustig werden, da der Herr dem, welcher sich selbst das Ueble gewählt, es an Gelegenheit hierzu nicht mangeln lässt. Da unser Autor durch diese Erörterung die völlige Freiheit des menschlichen Willens erwiesen zu haben glaubt, und dieselbe auch von der Schrift bestätigt sieht, so erübrigt ihm zur Lösung der Aufgabe, die er sich am Eingange seines Werkes stellte, nur noch die Erörterung der der Adiphorie der activen Willensfähigkeit scheinbar entgegenstehenden Bibel- und Talmudstellen, die er aber mit den die völlige Willensfreiheit aussprechenden locis nach dem so eben festgestellten Principe ausgleicht, indem er nachweist, dass die in manchen Stellen angedeutete Influenz Gottes auf die menschlichen Handlungen nicht in irgend einer Art von Zwang besteht, sondern nur in einer durch die gute Absicht des Menschen herbeigeführten Unterstützung seines edlen Strebens von Seiten der göttlichen Providenz, oder in einer durch die Schlechtigkeit des Menschen erfolgenden Entziehung der Gnade Seitens der Vorsehung; jeder Einfluss Gottes auf das menschliche Thun wird also wie, Lohn und Strafe, von Menschen herbeigeführt.

Hiermit sind wir bei dem Ziele angelangt, das Abraham ben David sich für seine religions-philosophischen Untersuchungen vorsteckte, und erst jetzt können wir seine in der Einleitung zu Emuna rama zur Erkenntniss seines Systems höchst wichtige Aeusserung würdigen, „dass man der schlimmen Consequenz die aus dem Glauben an einen Zwang hervorgeht, sich nothwendig entziehen muss, da sie sich weit erstreckt und grossen Schaden verursacht; jene schlimme Consequenz aber die aus dem Glauben an der Willensfreiheit hervorgeht, unbedeutend ist und man ihr leicht entgehen kann“.

Sowohl vom philosophischen als vom religiösen Standpunkte aus, den unser Autor einnahm, musste er an der

menschlichen Willensfreiheit im weitesten Sinne des Wortes mit Entschiedenheit festhalten, und zwar aus den Gründen, die er selbst anführt, und die theilweise auch von Aristoteles aufgestellt wurden. Eben so sehr aber stand ihm durch Vernunft und Offenbarung die Universalität und Specialität des göttlichen Wissens fest; keine Beschränkung, keine Erneuerung desselben ist seiner Ansicht nach statthaft; von allen Schriftstellen, die auf einen Mangel im göttlichen Wissen hinzuweisen scheinen, erklärt er, dass man sie nicht nach ihrem Wortlaute nehmen dürfe, denn das Wissen Gottes ist sein Wesen; und so sehr er die völlige Annahme der Willensfreiheit für unerlässlich hält, so gefährlich ihm nur der mindeste Zweifel gegen diese erscheint, so will er doch hiedurch der göttlichen Allwissenheit keinen Mangel inferirt wissen, ja diese mit der Willensfreiheit vereinigen. Fragen wir uns aber: Hat er diess gethan? Ist er der aus dem Glauben, den zwischen der menschlichen Willensfreiheit und göttlichen Allwissenheit liegenden Widerspruch rationell ausgleichen zu können, entstehenden Consequenz wirklich entgangen, so müssen wir diess verneinen; er glaubt allerdings durch die Erklärung: „das Nichtkennen jener auf menschlicher Wahl beruhenden Dinge ist keine Unwissenheit“, beide erwähnte Wahrheiten mit einander ausgeglichen zu haben, was aber in der Wirklichkeit nicht der Fall ist, da diese Erklärung auf einer willkürlichen Annahme beruht, die unser Autor wohl nur darum aufstellte, weil er sie für geeignet hielt, seine zu Gunsten der menschlichen Willensfreiheit gemachte Concession in Bezug auf das göttliche Wissen nicht in offenen Widerspruch mit seiner in der Lehre von den Attributen niedergelegten Ansicht vom göttlichen Wissen zu bringen *). Unseres Dafürhaltens aber lässt es

*) מאמר ב' עקר ו' פרק א' : כל מה שיתואר בו ית' מהשקפת הרברים על דרך השקפת המשתרל להבין הוא על צד העברה

sich nicht läugnen, dass er hier in factischen Widerspruch mit seiner an andern Orten sich findenden unumschränkten Anerkennung der göttlichen Allwissenheit gerathen ist, und wenn er auch in Bezug auf das hier Gesagte auf Saadja als Gewährsmann sich beruft, so finden wir nur seine Meinung über die Willensfreiheit, nicht aber über das göttliche Wissen vom Fajumiten wirklich unterstützt, nach dessen Ansicht das Wissen Gottes auch auf das in der menschlichen Wahl Liegende sich erstreckt *)

כמו אררה נא ואראה כי עתה ירעתי וכן כל מה שיתואר בו
 : מחרוש רעת אהר רעת : Auch in Auffassung der beiden hier
 erwähnten Schriftstellen (1. B. M. 18, 21. 22, 12) schwankt un-
 ser Autor, indem er sie hier allerdings auch euphemistisch erklärt,
 jedoch wie in der Einleitung auf Gott bezogen wissen will,
 während er Hpst. II. Abschn. VI. Kap. 1. sie nur auf einen Engel
 bezieht. Hauptsächlich auf diese Stellen basirt R. Levi ben
 Gerschom in seinem Bibelcommentare seine in Milchamot Adonai
 Abschn. III. ausgesprochene aristotelische Ansicht, dass das Wis-
 sen Gottes sich nur über die Menschen als Gattung, so wenig
 aber als seine Vorsehung über die Individuen sich erstreckt;
 (mit der Ansicht des R. Levi ben Gerschom darf also keines-
 falls die unseres Autors verwechselt werden). Im letzten Ca-
 pitel des III. Hpst. v. Milchamot Adonai stützt sich der Verfasser
 desselben auch auf Ibn Esra's Erklärung vom 1. B. M. 18, 21.,
 welche lautet: : הכל ירע כל הלק על ררך כל ולא על ררך חלק ;
 Ibn Esra wurde wegen dieser Worte bekanntlich vielfach ange-
 feindet, des Pantheismus geziehen, insbesondere von Nachmani-
 des und Abarbenel; aber schon Arama vertheidigte ihn theil-
 weise (Akedat Jizehak Th. 19. f. 40 c.); über seine weitere
 Rechtfertigung vergl. Joël „die Religionsphilosophie des Sohar“
 (S. 13 flg.). [Im gedruckten Milchamot Adonai (Rivae Trid. 1561
 f. 25 d.) ist Ibn Esra's Ansicht fehlerhaft citirt, indem es daselbst
 heisst: : עֵהִיא יורע כל חלק על ררך חלק ; in dem in der kgl.
 Hof- und Staats-Bibl. zu München handschriftlich (Cod. hebr. 18
 und 94) sich befindenden Milchamoth Adonai aber ist die Ansicht
 Ibn Esra's richtig angeführt.]

*) אמנות וכינות מגילה רביעית י"ב : האלהים יורע כל מעש
 וכל מעש כאמיתת תואמת סוף הוויותס ומה שהוא עתיד לעשות

Diesen Untersuchungen fügt unser Autor einen kurzen Abriss über Ethik an, die er, wie Aristoteles, an die Psychologie knüpft, und in welcher er den allgemeinen Theil ganz im Sinne des Stagiriten behandelt, im besondern zur Belehrung seiner Glaubensgenossen bestimmten die Nothwendigkeit der Cermonien vertheidigt, und vorzüglich die

באהרית כל מפעל ומחשבה מה שהוא בחפצו ובכמאמרו כבר הוא ידוע כי האדם כותר בו ורוצה אותו והמתחרש על מעשה אדם הוא מכירהו על תומת הווייתו והקר כוונתו בחקר תכליתו הנעשה והנהיה. Die erwähnte Inconsequenz unseres Autors kömmt daher, weil er der absoluten Unmöglichkeit, die göttliche Allwissenheit mit der menschlichen Willensfreiheit rationell auszugleichen, sich nicht bewusst war, obgleich schon vor ihm Bechai diess offen erklärte (Chobat ha-Lebabot Th. III. Cp. 8). Im Talmud findet sich ausser der oben erwähnten Stelle die völlige Willensfreiheit des Menschen vielfach ausgesprochen, so z. B. Berachoth f. 61 a., Erubin f. 18 a. **ב"י צריס ברא הקב"ה וכו'** Sabbath 88 a. **תנאי התנה הקב"ה וכו'**; in Verbindung mit dem göttlichen Vorherwissen: Rosch ha-Schana f. 16., woselbst deutlich erklärt wird, dass Gott den Menschen immer nur nach der Gegenwart behandelt, obgleich ihm auch sein zukünftiges Thun bekannt ist, Aboth III. 19., wo nach Ansicht Maimuni's angedeutet ist, dass die Präsciencz Gottes der menschlichen Willensfreiheit keinen Eintrag thut, in Bezug worauf er aber wie Hilchot Teschuba C. 5, §. 6. und More Nebuchim Th. III. K. 21. erklärt, dass darum das Verhältniss der Willensfreiheit zur Allwissenheit nicht zu ergründen ist, weil wir das göttliche Wissen so wenig, als das göttliche Wesen zu erkennen im Stande sind; auch J. T. Lippm. Heller z. St. erklärt sie im Sinne Maimuni's, ebenso Men. As. di Fano, in seinen 10 Maamarot IV. 3.; andere Commentatoren, wie Bartenora, Wessely z. St. erklären jene Stelle nicht als die Präsciencz, sondern als das Wissen Gottes nach der That andeutend; ferner Chagiga 11 b. **אור שכרא** **הראה הקב"ה לאה"ר** welche Stelle in Dr. Hirsch's „Religionsphilosophie der Juden“ (Lpzg. 1842 S. 20 flg.) eine treffliche Erklärung fand; ebenso ist Gottes völliges Vorherwissen des menschlichen Verhaltens vielfach entschieden ausgesprochen, wie in Sanhedrin f. 38 b. Ber. rab. 24. Jalkut Schim. Th. I. 41. **הביא הקב"ה למשה ספרו של אה"ר**; Schemot rabba 40. **וכו'**

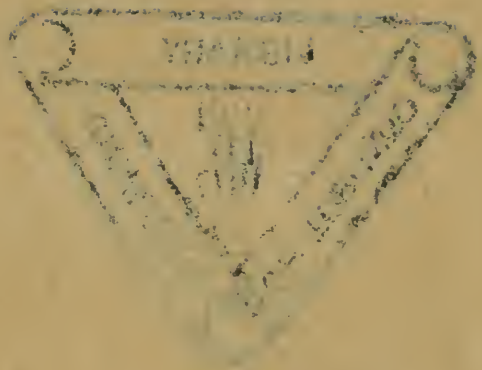
Wichtigkeit des Dekalogs hervorhebt. Auch hier finden sich viele Berührungspunkte mit dem Talmud und dem 10. Abschnitt von Emonot we-Deot; da aber die Ethik des Abraham ben David nicht zu unserm eigentlichen Thema gehört, kann eine nähere Darstellung derselben hier nicht am Platze sein.



Druckfehler - Verzeichniss.

S.	V.	Z.	2.	von unten: statt	לקי ים	1.	לקונים ים
„	8	„	5	„	„	„	„
„	20	„	15	„	oben	„	„
„	25	„	2	„	„	„	„
„	41	„	3	„	unten	„	„
„	51	„	5	„	„	„	„
„	53	„	5	„	„	„	„
„	„	„	3	„	„	„	„
„	57	„	6	„	„	„	„
„	58	„	6	„	oben	„	„
„	„	„	16	„	unten	„	„
„	„	„	1	„	„	„	„
„	V.	„	2	„	„	„	„
„	25	„	6	„	oben	„	„
„	57	„	2	„	unten	„	„
„	58	„	1	„	oben	„	„





**PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 07 04 03 013 1